

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلقة

العدد (١٣٨) مايو ١٩٩٤

عادل عبد الباقي: جمال صمدان:
الفكر أقوى من السلاح | تلخيص العصر في شخصية مصر



اهداءات ٢٠٠١

ا.د. أحمد أبو زيد

أبثروبولوجي

الغلاف الأول :

خطوبة الست نازلي - تفصيلية زيت على قماش ١٩٩٤

للغنان : حلمي التوني

لِقاقة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



دوريات إهداء



العدد (١٣٨) مايو ١٩٩٤
الثمن في مصر: جنيهاً

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريال - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٤٠ درهما - اليمن ١٠٠ ريال - ليبيا ١٦٠ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ ينس - الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات في مصر:

عن سنة (١٢ عدداً) ٢٤ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً]:

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولاراً، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولاراً، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصاً للمجلة، وتعتبر عن أراء أصحابها

ولا ترد في حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

الـثـمـن
فـي
الـخـارج

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

حلمى التونى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدي محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مبادلين أيوب فرج

المـدـبـر

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

المراجعات	٦١
الفصل في الغايات	١١٥
المراجعات	١٤٧
الإيقاعات والرهوك	١٦٥
الاشارات والتنبيهات	١٧١

من المحرر

قا

ماذا يريدون لنا؟

هذا سؤال متخلف لا يطرحه إلا من كانوا في غيبوبة أهل الكهف.. فالأجنة في بطون أمهاتهم يعرفون من هم وماذا يريدون لنا.

يريدون لنا التفتت كما هو واضح في أقصى المشرق من شمال العراق إلى جنوب اليمن، وكما هو واضح في أقصى المغرب من رمال صحراء إلى تراب الوطن الذي لا يتجزأ، وكما هو واضح في السودان بين شماله وجنوبه.

ويريدون للثنتين والعشرين دولة أن تصبح مائتي دولة سهلة الهضم والامتصاص والأزدراد.

إنهم كما كانوا بالأمس القريب والبعيد إلى اليوم الأقرب والأبعد: الغرب الاستعماري والدولة الصهيونية والإسلام السياسي. تختلف ألوانهم وتتفق غاياتهم في إعادة العالمين العربي والإسلامي إلى الجاهلية الأولى حين كانت

حروب القبائل والعشائر والبطون والأقخاذ، قبل الثورة التوحيدية العظمى التي أتى بها الإسلام.

وإذا كان العدو واضحاً مباشراً في صنع الكانتون الكردي في العراق - بروفة

تقسيم الأرض العراقية الواحدة - ولم يكن أقل وضوحاً في حرب التقسيم اللبنانية التي ضببطت فيها إسرائيل متلبسة بدءاً من تجنيد جيش لحد، واحتلال الشريط الحدودي مروراً بحصار بيروت وانتهاء بمذبحة كنيسة سيدة النجاة، فإن قوانين نمرى - البشير - الترابي ودعم إيران المباشر، تلتقي مع القوى الخفية والقاهرة لفصل جنوب السودان عن شماله.

نعم، إننا نعرفهم، ونعرف ماذا يريدون لنا. ولكن غلطة الشاطر بالقه فحين يعمت وجوههم شطرمصر كانت «السقطة» التي فاجأهم نوبها وصداها سواء حين أرادوا اتخاذ أرضها ملعباً أو غرفة عمليات أو مطبخاً استراتيجياً لطبخ مؤامراتهم ضد وحدة العرب أو حين توهموا أن إقباط مصر هم «كعب أخيل» الذي يتيح لهم فرصة

تصويب

افتتاحية رئيس التحرير في العدد الماضي عنوانها «حتى لا تقتل نازك الملائكة» وليس كما ورد «حتى لا تقتل». كذلك، فإن نداء الشاعر حميد سعيد نشر في جريدة «الثورة» العراقية، وليس «الأهرام» العراقية.

العمر في تفتت القلب حتى تلفظ بقية الأطراف أنفاسها.

هكذا خطط المتآمرون القدامى الجسد لمؤتمر «الأقليات» الذي لا نسال عن تمويله، لأننا نعرف هويته وغاياته.. ففي ظل الإحباط العام لدى الطليعة الثقافية والسياسية، وفي ظل حالة اللامبالاة الشاملة في المجتمع، وفي ظل التهديد المستمر من جانب الإرهاب والفساد، توهموا أنها لحظة الضعف التاريخية التي قد لا تتكرر فكان اختيارهم للزمان والمكان: هنا والآن.

ولكن المفاجأة التي لا يحسبها الكمبيوتر كانت الرفض القاطع من العرب والمصريين ومن الإقباط والمسلمين لأن تكون مصر «ملعباً» ضد عروبتهما أو أن يكون الإقباط «كعب أخيل» ضد وطنهم.

وخاب سعي الشالوث غير المقدس: الغرب والصهيونية والإسلام السياسي، لأنهم لا يدرون أن «المفاجأة» قانون يدعى حكمة الشعوب التي تهزم الكمبيوتر في عرينه. ■

عبد الله

أبراهيم شكر السلام : مواقف

أعداد
عبد العزيز موافي



قا

يزدحم تاريخ الأدب بالشخصيات التي لم يقدر لها أن تحتل مكانها الطبيعي في اللوحة الأدبية في عصرها، إما لأسباب خاصة بها، أو لأسباب تتعلق بطبيعة الأضواء وحركتها التي قد تسمح لأهم الأصوات أن تتغيب، وكان هذا أمرً طبيعياً، بل إن لها تصاريح كانتها القدر الدرامي العنيف، وإبراهيم شكر الله واحد من أهم الأصوات الشعرية التي كان يجب أن تتركز عليها شعوس الزمن الممتد خلال الخمسينيات والستينيات، وما تلاها من سنوات هذا القرن، حيث إنه كان من أوائل الشعراء الذين أرسوا في شعرهم دعائم الحداثة، ولم يبال كثيراً بالتأهوهات التي كانت تكبل أقرانه، جيل صلاح عبد الصبور وحجازي، بل انطلق كالشهاب يجترح وفق التجديد، ويهجر البلاغة القديمة باحثاً عن أفق جديد، ضارباً في بيداء مجهولة، متجشماً مشاق الوحدة المرعبة، ضارباً على أذنيه كي يتغلب نداء الصوريات الثلاثي يصدح بالإنشيد السهلة، وبالموسيقى الخادعة، ولكنه - شأن أوليس - قاوم هذا الإغراء، واستمر في إبحاره، باحثاً عن لون جديد، وصوت لم يسمعه أحد من قبل، متخلياً عن تماثيل النحاس التي تلمع بوميض الذهب، مكتشفاً أرضاً بكرًا، ونفماً لم يسمع .

كتب سامي مهدي عنه ما يلي : جاءت صوت من مصر لم تكن تعرف عنه إلا القليل الذي كان ينشره في مجلة (الأديب)، هو صوت إبراهيم شكر الله، صوت قريب جداً من صوت توفيق صانغ، وأقرب منه إلى صوت القصيدة الإنجليزية، قصيدة ت. س. إليوت بالذات . كان صوتاً قوياً متميزاً يضاهي صوت توفيق صانغ، ولكنه أقل منه مأساوية وأخف لوعة، ولكننا لم نقرأ له في مجلة (شعر) سوى أربعة نماذج، أحدها يقترب من قصيدة (الأرض الخراب) والثاني يقترب من قصيدة (أغنية حب جي بروفروك)، والثالث يقلد فيه إليوت في إضلال نصوص اجنبية، وهو يورد رأى يوسف الخال في إبراهيم شكر الله كما ورد في مجلة (شعر) اللبنانية على أن له (محاولات ناجحة في إخراج الشعر العربي من إطاره التقليدي بقعة واحدة، وهي محاولات فيها كثير من المغامرة الجديرة بالإعجاب)، وإذا كان هذا هو الرأى في شعر إبراهيم شكر الله فإننا نطمح أن نكتشف ملامح شعره حتى يمكن أن نضعه في مكانه الصحيح من حركة الشعر العربي .

مواقف العشاق وتحولات المودة مفرح كريم

إبراهيم شكر الله

وقد نشر شعره في مجلة (شعر) اللبنانية، ومجلة الأنبياء، ومجلة أدب، وبعض المجلات الأخرى التي لم نستطع العثور عليها، ولكنه نشر ديواناً من الشعر تحت عنوان (مواقف العشق والهوان وطيور البحر) عام ١٩٨٢ عن دار العالم العربي للطباعة، جمع فيه أغلب قصائده المنشورة، إن لم يكن كلها، وصدره بمقدمة قصيرة أورد فيها أهم أرائه في الشعر والتجديد، وهذه المقدمة كافية لتصدنا بموقفه الفني إذ حشد فيها أغلب المؤثرات الفكرية والجمالية التي كونت عالمه الشعري مما يسهل مهمتنا في التعرف عليه. ونشر أيضاً بالإشتراك مع هريبرت هوارث كتاباً تحت عنوان (صور من العالم العربي) سنة ١٩٧٧، جمع فيه بعض الأعمال من الأدب العربي في كافة عصوره بعد أن ترجمها إلى اللغة الإنجليزية... وتتبدى لنا في هذه الأعمال ثقافته الواسعة العريضة، فهو مطلع على مجمل التراث الإنساني، بدءاً من الفراعنة إلى الإغريق إلى العرب إلى ثقافة الهند وفارس والصين إلى الثقافة الحديثة. وهو واسع الاطلاع على الفكر بمعناه الواسع الذي يضم علوم ليطولوجيا والتاريخ وعلم الجمال والفلسفة والتصوف والتقدم الأدبي وغير ذلك في لغات عديدة، ساعده على ذلك تنقله الدائم خلال عمله في السلك الدبلوماسي ورغبته العارمة في التهام المعرفة أينما وجدها، وقد اكتسبت هذه الثقافة العريضة شعره - كما سنرى - أبعاداً كثيرة وإعماقاً تتطلب قدراً هائلاً من الجهد في سبيل استكناه أسرارها، خصوصاً وأنه كان يؤمن بأن [التزام الشاعر الأول هو أن يعيد النظر في كل ما ورثه من نظم وتقاليد وشرايع هي مبعث اغترابه عن ذاته وعن المجتمع الذي يعيش فيه] فإعادة النظر في كل ما ورثه الإنسان تتطلب قدراً هائلاً من الشجاعة حتى يتطلب الشاعر على ذاته وينسلخ منها ليستطيع أن يخطو بعيداً عنها بمسافة تكفي لأن يراها على حقيقتها لا كما تملأ عليه العادة والألفة وإيمان عشق الذات، وهكذا يستطيع أن يصل إلى (جوهر الحرية) وينطلق منه لكي تصبح العقيدة (عملاً حراً) يعكس الحرية المحققة والمحبة على السواء، بما يلزم أن تبذل لنفسها حريتها وقانونها معاً، وهو قانون الإبداع لا قانون التقليد والمحاكاة).

هذا هو الأساس الفني الذي انطلق منه في عالم الشاعر، وهكذا انطلق يتعامل مع القصيدة على أنها كائن حي، يعيش الآن معنا وبنا، وليس كائنًا متحفظاً جام رفضه للعرض الخليلى خروجاً من رتابة الإيقاع إلى رحابة الكون بحثاً عن أنغام لم تسجنها الأسباب والأوتار، ويبحث عن إيقاعات أخرى لم تقع في شبك صائد من قبل، فالحياة زاخرة بالجديد دائماً. كما أنه تعامل مع اللغة بطريقة متحررة تماماً من أغلال الرومانسية التي كانت شائعة حتى ذلك الوقت خصوصاً وأنه اتصل بالنقد الأوربي الحديث وبالتأكيد اطلع على أبحاث المدارس الحديثة حول الشكل وعلاقته باللغة بدءاً من الشكلانيين الروس مروراً بحلقه براغ حتى البنوية والألمانية ووصل إلى أن حاول (صهر السوقى) الشائع في المعنى واللفظ بالجميل والسامق، فليس هناك لفظ أو معنى أو خبرة لا تليق بأن تشملها عملية الخلق الشعري). ولذلك نراه يتعامل مع اللغة على أنها أحد مكونات العملية الإبداعية، وليست كل العملية الإبداعية، فنجدّه يورد أميائاً من الشعر بلغته الأصلية سواء كانت الإنجليزية أو الألمانية أو الفرنسية، وكان هذا بالطبع إطار ضيق، فحينما يبدأ قصيدة (أنطونيو محتضراً) نراه يقدم لها بإيراد أربعة أبيات من مسرحية أنطونيو وكليوباتره لشيكسبير باللغة الإنجليزية. كما أنه يورد كثيراً من مصطلحات الموسيقى في قصيدة (في عيد ميلاده الستين) مثل الأيجرو والاندانتى، وذلك لأنها هي التي ترسم تتابع الحركة السريعة مما يرسم الحالة النفسية المتواكبة:

حين ترتفع سابعة شوبرت
الليجرو والأندانتى
تلتئم أطراف شبابى من جديد
فى قوة وعذوبة العاصفة الهوجاء
فالكلمات هنا تخرج عن شوقيبيتها القومية وتتحجر من عقد الحدود المصطنعة، وتتحول إلى مفاتيح بيانو
هائل يرسم نغمة كونية كبرى.

فيتراقق الضوء فى وجودى الكسيع
وتصططق الصاجات فى العروق
وترقص النبضات

يتمزق الإنسان بين ثنائية الوجود والعدم، والشاعر إبراهيم شكر الله هو جوهر هذا الإحساس وتجسده فى
كلمات تسافر فى تطوحات المفكرين والشعراء والمتصوفة على مدى التاريخ، فالشاعر الإنسانية خالدة وكما أنها
لا تلقى فهى لا تستحدث، فالإنسان - ابن الله - هو الاستعداد الطبيعى للذات الإلهية فى هذا الكون، كما أنه فى
نهاية المطاف، الرحيل الدائم إلى هذا الذات، والشعر هو القدرة على الإمساك بأطراف هذه الرحلة الدائمة
وبتفصيلاتها الربعية، وهو القدرة على استكناه البداى والأزلى، واكتشاف الدوافع الأولى والفرح الأكبر بعودة
الإنسان إلى أبيه، وهو - فى الوقت نفسه - الرعب الحقيقى أمام هذه العودة، فهذا الابن الضال مكتوب عليه أن
يعود مرغماً، خاسراً، منهزماً، ولكنه فى الوقت نفسه يفرح بهذه الخسارة ويسعى إلى الهزيمة. فالشاعر هنا
فاعل ومنفعل فى آن.

إذا اجتزت من هنا مع حبيبتك

فلا تطأ هذه الأرض

فهى العشب المشتعلة،

هى أجاج اللعة،

أم هى القلب المتلظى بالشهوة،

أريد أن أبارككما

ولكنها النار التى تحرق العظم

تحت ثوب الزمن الرث

هذا التناقض الخالد بين المتلظى بالشهوة وبين اللعة والنار هو قدر الإنسان فى هذه الدنيا، هو صليبيه
الذى يحمله على كاهله ويمضى به إلى مصيره الحتمى. وحيداً، مرتعشاً يخاف الموت خوفاً أن تجف ينابيع

إبراهيم شكر الله

الإحساس فى عروقه:

أين بذار حمم النار

نذريها على جذور الموت فى قلب الدنيا البارد

والموت مرادف لإبطال الحس، والشعر هو اشتعال النار التى تقاوم بها جفاف الموت

هل أصمت الآن

أم أظل أردد اللفظ الوسنان

حتى يبطل الحس وتسقط الهوام.

وكما ان الموت هو طور جديد من اطوار الحياة ، هو تحول وتناسخ بين الكائنات، فمن الممكن ان يتناسخ الإنسان

والجماد، يتحول شجراً أو زهراً أو أسراراً تسرى فى السراييب السرية، يكتب (فى الذكرى الأولى لوفاته أبيه

وقد استدار الحول

هل أيتع الموتى

وأزهرياً

الأحداث التى زرعناها

حديقة بيتنا أول الشتاء..

هل تشققت عنها الأرض،

وطرحت ثمرأ؟

أم أننا أنزلنا

الموتى

أرضاً بواراً

القينا البذر .

على الصخر لفقنا العدم

بالعدم؟

* * *

فى مقاله عن مصارع العشاق يكتب عن العلاقة بين الإنسان والله وسعى الإنسان الدائب للوصول:

هذا الانتقاء الناس الحائل بالخطر بين (الآنا) و(الهو) هو الذى رآه كارل يونج - امام السيكلوجيا التحليلية

الحبيبة - محققا للتكامل البشرى- وهذا التكامل هو الغاية لكل علم وهو الهدف من كل فن وهو (الوردة وردة الحياة التى ضحى من أجلها كل الأنبياء والفنانيين.

رأيت جراح الصنين تيكى فى الوردة

فى بساتين الزمان القانية

فى البذار الدامية للموت

ورأيت الحبال السرية

تربط الرجل

بشموس قصية

وأهازيج حزينة

تتفجر تحت أقدام الرب

السائر فى الظلمة

وسمعتها تخاطبه

وهى تلفظ آخر أنفاسها

ولا تطأ

الوردة الباكية

لا تصطم

قلب الإنسان

فهذه الوردة التى تضيح بالأم الحسين تزهو امامنا إذا قرأنا ما كتبه منها فى البحث للشار إليه ما يلى:

«الوردة التى يمسكها ابن الله، والتى شبه الصلاح المطلوب بها، فראسه المنكس على الصليب أصبحت عند مريديه وأتباعه الوردة المائلة، وفى المسيحية الوسيطة كان الطريق «من الصليب إلى الوردة» Per Crucem ad ros am التى اختزلت فى عبارة Rossi Groesi وهى كذلك جوهر الشمس السماوية هابطا فى الوردة.

فالوردة هى استجابة الأرض لوجه الشمس وقد ضمنت

هذه الصفة الشمسية فى رمز (الزهرة للذهبية) فى الكيمياء الصينية و (الزهرة الزرقاء) عند الرومانسيين هى آخر التفحات النوستالجية للوردة التى نبتت وسط خرائب الهياكل الوسيطة وقد حملت أريجاً وبهاء أرضيا جديدا.

إبراهيم شكر الله

هذه الوردة هي التي يسعى الشاعر إلى استنباتها في نسخ الحياة

أرض فؤادى تشققت وفقرت فاما

تستصرخ النور الذي يتبلج في الوردة المائلة

تفجرات الربيع الهابط على المآذن والقباب

أن تترقق ثانية في براعم الزهر

وهذه الوردة تلجس - في شعره القنعة كثيرة فهي تارة (النقطة الخائبة) - التي عرفها من خلال التصوف

الهندي - في قصيدته عن (سان باولي) وهي أيضا (ملتقى البحرين) في القصيدة، نفسها ولنا أن نترك إحساسنا

الديني يؤولنا إلى للال هائلة من المعاني خصوصا أنه يقول بعد ذلك

عند ذاك أغتسل

وأنفض نفسي عن نفسي

وأستقبل في حناياي الحياة والموت.

ثمة شيء من الجلال في هذا الشعر، قد يكون نابعا من جلال الموضوع، العلاقة بين الإنسان والله، وقد يكون نابعا من السحر الكامن في هذا الطقس الذي هو الشبه بطقوس العبادة، وقد يكون منسجبا إلينا من مواجهة الحياة والموت دفعة واحدة، فالإنسان الذي يصل إلى حال يتساوى فيها الموت مع الحياة هو إنسان قد وصل إلى إيمان كامل، ولذلك فالموت لا يخيف لأنه انتقال من حال إلى حال، والإنسان في كل الأحوال واقع بين يدي الله (من الذي ينكر أن تحية اللقاء المخجلة هي تحية الوداع) ولذلك فإن ملك الموت عنده.*

هو ملك المجد :

انفتحي أيتها الأبواب الدهرية

وايدخل ملك المجد.

بل إن الموت يتحول إلى طقس يومي فـ هذا الرجل يولد كل صباح ليموت كل مساء وكان الموت طقس من طقوس الحياة، أو أن الحياة صورة من صور لموت يتحول الإنسان فيها إلى شيء وهمي :

لا يرد النداء

فلا صوت له ولا زمن

ولا اسم

والله يطهرنا من انما بنا بالموت، مظلما حدث مع المسيح :

الله يقتض الموت بالموت

يمحو آثار كل ما يمر

ما يطفو

ما يفور

ما يجار بصيحة العذاب.

والإنسان وسط الحياة والموت شيء محير، لأنه ضائع بين رغبة الحياقويين شهوة الموت ما للإنسان؟

جنر زهرة تينع في السماء

بل هو حسكة تضرب في قيعان الجحيم.

وهكذا يتساوى كل شيء في قبضة الله، فالموت صورة الحياة الأخرى ولكننا فقط، نكتشف ذلك بقدرة الشعراء العظام على استبصار هذا المجهول:

وأنا أميط في أعماق لآقرار لها، أعماق

جليدية لم ينزلها قبل إنسان

لعلى أرى وجهك ثانية

في ليل لم تنتهك عين

داخل ندبة دامية في رحم الأرض

وقد غفت أعين الآلهة وسكن صخب سعيها .

والتجربة البشرية مع الحياة في هذا الكون، تجربة واحدة في وجدان الشاعر، بقلعة في وعيه فمهما تغيرت الأسماء فإن ذلك لا يخدع الشاعر، فإدراكهم أن يكون الاسم المسيح أو الصالح، بوذا أو حسن مفتاح، موسى أو محمد فالزمن هو المحور الرئيس:

انتصب أيها الزمن ولا تغفر فاك

وأمدد يدك وأصغ قلبى

للمصنوع من عجائن البترول

ولذلك فالشاعر يمتلئ بالرؤى ، ويمتدح.. حد الموت بالوجود الصوفي، ولا يملك إلا اللوح بما يؤمله فخرى أصداء النافى منتشرة في صورة وتعبيراته، بل ترى مواقف كاملة، مثل مواقف النافى متغيرة عنها نعم، ولكنها تلبس خرافتها، من حيث نماذجها من المواقف الكلى، ومن العالى على الزمان والمكان، ومن القدرة على مبالغية إلى ما لا يرى وقول ما لا يقال

ما أجمله سأقوله

إبراهيم شكر الله

ما أعلمه سأخفيه

وحين ينطوى الغد سأظل

أسأل ولا أجيب

ولئن الشاعر صادق حد العزى فهو لا يحفل من أن ينسب كل شيء إلى أبيه فالموائق ، بسميها موائقه ، وذلك تقربا للقائد الثالث: موقف الطير، موقف اللذة، موقف العشق، موقف البحر، موائق الخوف، بل هو يصرح في المقدمة القصيرة الملحة بالتالى (توقفت طويلا أمام كتاب الموائق والمخاطبات للفرى التامل فى انبهار كثافة اللغة واحتدامها وتجاوزها لولياتها عند الضمراء التلقينيين) وهو أيضا يستفيد من الميثولوجيا الفرعونية واليونانية وراثا الشرق الأقصى والتراث الأفريقى، كما يستفيد من آخر انجازات الكشاف العلمى فى أى مكان من إقطار هذه القرية الواحدة الصغيرة التى اسمها الكون. ولذلك نرى أشخاصا كثيرين يأتون من جميع الأنحاء وجميع الأزمنة، فنحن نقابل (ترسياس الضريز)، (وينيلوب جالسة تفردل الصوف) (والعرب والطليان واليهود، كما أننا ننتقل من طرابلس الغرب عام ١٩٤٣ إلى (قطار الثامنة والربع فى الصباح وقطار الخامسة والربع فى المساء والنحو فى شوارع لندن كالمحموم) بل إننا ننتقل من (ظلمة المشرق الى ظلمة المغرب) وكل ذلك فى قصيدة واحدة هى قصيدة (موائق اللذة) ص ٧١، ولذلك نرى أن رحلة الشاعر خلال صفحات هذا الديوان الصغير ١٢٨ صفحة، وهى رحلة متسعة بالتساق التاريخ الإنسانى رحبة رحابة الكون.

يكتب فى مقاله المخطوط بعنوان (مقال عن مصارع العشاق) فصلا بعنوان (النقطة الثابتة من العالم الدوار) يجوس خلال الفلسفات الشرقية ما يلى (وقد اجلس نفسه فى هزيمة صاعقة تحت شجرة البو فى النقطة الثابتة) إن لحظة الجلوس تحت الشجرة على النقطة الثابتة هى أهم لحظات الميثولوجيا الهندية وهى تعادل لحظة الصلب فى المسيحية فالبوذا تحت شجرة البو (شجرة المعرفة) والمسيح على شجرة الصليب (شجرة الخلاص) يمثل كلاهما صورة قديمة واحدة هى صورة مخلص العالم والنقطة الثابتة تتألف جبل الجلجلة وجميعها رموز لسفرة الأرض ومركز العالم والنقاء البشرى بإلهى فى الإمتداد المكانى، اما الشاعر فإنه يتخذ للجلوس نفسه مع فرق جوهرى هو أن سره سر. نرى أن كل العالم عنده هو

الإلفاظ:

وأنا جالس مع المعنى الذى ليس بمعنى بعد

مع أكرام الألفاظ الملونة الخامدة الأنفاس

وأنا جالس عند المنحنى

هو يعانى الشوق ويكابد، مثلما يعانى الصوفى ويكابد، هى تجربة متحولة فالألفاظ هى الوسيلة (عند كل من الشاعر والصوفى) ولن كانت النهاية مختلفة، فغاية الصوفى هى النوبان، وغاية الشاعر هى الكشف، هى الحقيق، هى فى الحس الواقعى، فى الحالة الأولى للشاعر:

إن النسمة الباردة التى غشتنى فى دهشة عند إغفاءة الشرفة،

مثل الحمل يرفع خياشيمه يتنسم الريح البعيد،

ويرقص فرحانا بمقدم الحياة -

ستقبل بالمجى، بوجهها الضاحك ثانية،

بظلمة الله الغاشية، بيدها ترش الماء

فى عينى، والفتيات

يصرخن فى هلع، يستترن بالأشجار

يتبددن فى السحابات

فالمعرفة ترفع مكانة الشاعر إلى درجة عليا، فتجدى له سموات العالم وكأنه آدم الجديد، ولذلك تصرخ
الفتيات فى هلع، ويستترن بالأشجار، ذلك أن المعرفة تكلف كل شيء، وتقضي كل شيء فيكتشف الإنسان كل
العورات وكأنه يعيد خلق اللفاظ للمرة الأولى:

أحسست انسداداً الأسى

ومددت ذراعى

لأضم جسديك من الطين والإثم

مثل يوم الخليقة الأول.

بل هو يتعامل مع اللفاظ بوله صوفى حسى مستعيراً أدواتهم، راكبا حصان خيالهم الجامح، وماسكا سلاح
بلاغتهم، ولكن فى معركة مختلفة تماما

وأنا نازل المنحدر

أعالج اللفظ الصدى، من جديد

كل معالجة بدء جديد

وفشل جديد

بمضاجعة اللفاظ الخادمة الحس.

والشاعر يلجأ إلى وصولا لحالة من التوحد مع جوهر الشعر الأولى، فالفعل الجسدى (استرجاع لحالة من
الاكتمال كانت للإنسان فى البدء ثم فقدها، هو استعادة لحالة قبل الخلق كان يؤلف فيها الرجل والمرأة وحدة
جسدية وروحية لا انفصام لها) وهذا هو الشاعر يخلو بالفائنه ومعانيه سعيا إلى الاكتمال وهرباً من عذاب
الانفصام. ■



قا في نهاية الأربعينيات، كانت هناك إرهامة بميلاد قصيدة جديدة، تعان عن بدء حركة عصيان ضد عمود الشعر. وعلى الرغم من أن ما طرح بالفعل من نماذجها الأولية، لم يحدث تغييراً كبيراً في بنية القصيدة أو في مفهوم الشعر، إلا أنها ووجهت بهجمة شرسة من الحرس القديم للقصيدة التقليدية. وكان موقف العقاد، الذي بدأ ثائراً وانتهى سلفياً، تجسيدا للاندراجية الحادة، التي تحكم العقل العربي، وتتحكم به، والتي تقضى على الشاعر بأن يعيش بجسده في عصر، ويوعيه الشعري في عصر آخر!!.

وفي الوقت الذي بدأت فيه القصيدة الجديدة الدفاع عن نفسها، من خلال الأسانيد الفنية والتاريخية، التي تؤكد على أنها خارجة من التراث، وليست خارجة عليه، كان بعضهم يوفل في الاتجاه المضاد، ويمضى في مفاسمته الشعرية إلى أقصى حدودها، دؤن أن يعبا بضرارة الحركة الدائرة من حوله، باعتبار أن الحركة الحقيقية تنشب داخل حدود القصيدة، وليست خارجها. وكان من الطبيعي أن يتم تجاهل تلك المفاسمات، من قبل المناصر المحافظة، باعتبار أن مصيرها إلى زوال، لأنها منبئة الجور بالذاكرة السلفية. وهكذا، انتقلت تلك المحاولات التمهيدية إلى قاعة انتظار التاريخ، كي تتحول - في الوقت المناسب - إلى ظاهرة سائدة، بعد أن كانت مفاسمة هامشية. وإذا كانت قصيدة النثر تمثل تلك الظاهرة، فإن إبراهيم شكر الله، داخل حركة الشعر المصري، يمثل بداية المفامرة في ثناياها.

وعلى الرغم من أن شكر الله لم يصدر سوى ديوان واحد، بعنوان «مواقف العشق والهرمان وطيور البحر»، وقد نشره متأخراً جداً (١٩٨٢)، إلا أن بعض قصائد هذا الديوان، والتي نشرت

الإطار النظري للشعر عند إبراهيم شكر الله

عبد العزيز موافي

متفرقة في مجلة «شعر»^(١)، كانت بمثابة علامات فاصلة داخل الذاكرة الشعرية، خلال حقبتَي الخمسينيات والستينيات. وبينما تقاضت جماعة «شعر» مع تلك القصائد، واستندت إليها في تصويل موقفها الشعري، فإن حركة الشعر في مصر قد تجاوزت الموقف الجمالي الجديد الذي طرحته تلك القصائد. ربما، لأنه كان خروجاً على الذاكرة السائدة، في محاولة لتأسيس ذاكرة شعرية أخرى. وربما، لأن التفخيرات الكيفية التي طرحها، كان من الصعب استيعابها. ومن هنا، تأتي أهمية إعادة طرح المشروع الشعري لدى إبراهيم شكر الله، في محاولة لدراسة أبعاده، لأنه يمثل الذاكرة المضمرة داخل قصيدة النثر المصرية.

إبراهيم شكر الله واحد من الشعراء القلائل في عصرنا الحديث، الذين يتميزون بالثقافة الشعرية العالية. إضافة إلى الثقافة الإنسانية الشاملة. فهو شاعر يبدع من خلال التصورات، كما أنه يتمكن من خلال الصور. لقد أدرك كل من الثقافة الإنسانية والتصورات، إلى أن يصبح منتجاً مثلاً للنزعة (الكرومبوليتانية) في الشعر العربي الحديث، فجسدها حين أصبحت التجربة الإنسانية موضوعاً لقصيدته. ولأن كل تجربة تستدعي الأشكال التعبيرية الخاصة بها، فإنه من الطبيعي أن تكون الصورة الشعرية - عند شكر الله - مفارقة، لا تتسلط على البلاغة أو الخيال، بقدر ما تستمد وجوبها من المفارقة الكونية. أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ «الوحدة» من خلال التناقض، حيث تتنظم الأضداد داخل القصيدة عبر مزيج من أفعال التجانس الكوني.

على أنه من المهم إدراك أن ثقافة شكر الله، التي تصب في محيط التجربة

الإنسانية، إنما تنبع أساساً من التجربة المحلية. وبالتالي، فإن التجربة المحلية هي التي توجه القصيدة إلى التجربة الكونية. ولقد تجلت خصوصية تقاطع مع ثقافة الموروث، من خلال رافدين أساسيين: التراث الصوفي على مستوى اللغة، والتراث الشيعي على مستوى «أسطورة الواقع». بل إنه في كتابه الرائع «مصارع العشاق»^(٢)، يقدم تحليلاً إنسانياً للتجربة الصوفية، من خلال الانتقاد التاريخي والمكاني لها، ومركزاً على أهم عناصرها، التي تتمثل في فكرة التناقض بين المطلق والمحدود، وفكرة الموت والبحث. وتكفي نظرة واحدة على مراجع الكتاب، كي ندرك مدى عمق تأثيره بالثقافة العربية/الإسلامية. فهو يمكن أن يوصف - بحق - بأنه قبلي الهوية، إنساني التوجه، إسلامي الثقافة.

لذا، كان من الطبيعي أن يكون تعدد الانتماءات الثقافية داخل تكوينه الفكري والذي يعد مصدراً لتجربته الشعرية أيضاً، هو الذي يحيل القصيدة إلى اتجاهين متضادين: تعميق الثقافة المحلية، والابتعاد عنها في آن. ومن خلال ميكانيكيات الانتماء، فإن القصيدة تصير إطاراً شاملاً لجمال الثقافات التي انتجتها، وكذلك الثقافات المضمرة في خلفيتها التاريخية. ومن الطبيعي أن يؤدى تعدد الثقافات، إلى «كونية» النظرة. ومن خلال ذلك الميكانيكيات أيضاً، يمكن أن نقرر أن شكر الله قد خرج على التراث، من داخل التراث نفسه.

وإذا كنا بصدد مناقشة تصوراته النظرية التي ضمنها في مقدمة ديوانه، فإنها تبتدىء من مقولاته الأساسية، والتي تعبر بدقة عن نتائج أليات الصراع بين القديم والجديد عبر كل العصور، أنه «دما من شربه قيل في الماضي، حتى وإن صندق، يمكن أن يتخمن الحاضر».

وبالتالي، فإن التراث، طبقاً لهذا التصور، يمكن أن يكون منبعاً للتجربة، لكنه لا يمكن أن يكون مصباً لها في الوقت، نفسه لأن ذلك التعاقب يمثل إشكالية زمنية. وهو بذلك يحاول نفي إشكالية الزمن، التي تحكم الذاكرة العربية، والتي تتصور الماضي - دائماً - مثالياً ومطلقاً، ولا يجري عليه التاريخ. إن حركة التاريخ تهيئ لنا بأن الماضي قد يكون نقطة انطلاق داخل الزمن، شرطية ألا يكون - هو نفسه - نقطة الوصول، وألا انغمست الخبرة الإنسانية، وصار العقل رهناً بإمادة إنتاج أزماته. لذلك، فحين شكر الله حين يتدبىء من نقطة ما في الماضي، تتمثل في التراث الصوفي كنقطة انطلاق، فإنه ينتهي إلى تجربة إنسانية شاملة. وهو حين يستعير التجربة واللغة للصوفيتين من الماضي، ليعبر من خلالها عن طبيعة العصر، فلأن التجربة الصوفية هي تجربة كونية، ممتدة في كل الثقافات وعبر كل العصور، فهي إذن تجربة عابرة للزمان والمكان. إضافة إلى أن اللغة الصوفية كما يتصورها شكر الله، هي «تعبير عن الرثى والأحلام والبهان»^(٣)، أي أنها - من منظور عصرها - كانت تمد لغة مستقبلية، وبالتالي فإنها من منظور الحاضر - لغة حاضرة، أكثر منها لغة عابرة. ومن هنا، كان خروجاً على امتداد اللغة الكلاسيكية داخل القصيدة الحديثة، من منطلق أن «تجاوز اللغة - السلفية - شرط لمواجهة الخبرة الذاتية، والتعبير عنها، بما تصمغه من تراكيب وصبر لغوية نائمة منها»^(٤).

وهكذا، يصبح حائط اللغة الذي اصطلمت به محاولات تحديث عبيدة، هو الحائق أمام الشاعر، في إبداع قصيدة الحاضر، وحل إشكالية الزمن. لذلك، يصبح تجاوز هذه اللغة فريضة حاضرة، يؤهبها الشاعر، كي يستمد

مشروعيته الشعرية من الماضـر. وإن يتم ذلك، إلا من خلال محاولة ابتداء لغة جديدة وشكل جديد، يعبر عن النزوع الحارق إلى الحرية للكلمة^(٧). فالحرية الكاملة، طبقاً لهذا التصور، حرية رفض الرصيد التاريخي والعاطفي للغة، من خلال تأسيس رصيد نفسه آخر لها.

ومن المؤكد أن رصيد اللغة داخل الذاكرة العربية، وكذا بعض ظلالها الميثولوجية، هو الذي أدى بالشعر العربي إلى أن «يقف مبهوراً في عصور متعاقبة، عند أصوله الجاهلية، لا يستطيع أن يتجاوزها، في غير المبالغة في الحرفية والتزييق والتوشية»^(٨). وإذا كانت العناصر الثلاثة الأخيرة تمثل أركاناً أساسية للقصيدة الانشاد، فإنها تمثل زوائد فائضة عن الصاجة، في جسد القصيدة المكتوبة. قصيدة الحالة لا الفرض، فالشاعر لم يعد منشداً، ولم تعد القصيدة تلقى لكنها تكتب، حتى إن طريقة الكتابة، و«مفاهيم التنوين، والعلاقة بين الكلمات والدرجات المصط بها، كل ذلك أصبح جزءاً عضوياً من القصيدة نفسها». وبالتالي، فإن التغيير الكيفي لشكل القصيدة ومضمونها، عكس النماذج السائدة عليها، يجعل من الاستسلام لرتابة الذاكرة، أو الصمت بإزاء دناخل الأزمات، أمراً غير مبرر لتعجيل اللغة من منظور سلبي، حيث إن «الصمت الكامل، هو وحده اليأس الكامل»^(٩).

وإلى جانب حائط اللغة، الذي يفصل بين الماضي والحاضر، كانت التجربة الحياتية تمثل حاجزاً آخر بين دناخل الأزمات. فمن تعيش تجربة مفارقة لكل تجارب الماضي، إن تلك التجربة حين تستدعي شكلها الخاص بها، فإن هذا الشكل الجديد، فيه «يمتزج الصمور بالحلم، والظاهر بالخفي»، ويتساقط فيه

الحلم والنبوة والأسطورة، جنباً إلى جنب مع القوى الجاثمة للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية^(١٠). ورغم هذا الوعي بالعلاقة بين الفن والإطار الحياتي الذي يسميه، فإننا نجد في تصور شكر الله مزيجاً من التصور الرمزي والسيرالي عن الشعر، والتي يعبر عنها امتزاج الصمور بالحلم والظاهر بالخفي. كما أن فكرة الالتزام، التي أملاها عليه توجهه الأيديولوجي، تبدو جلية من خلال دناخل الواقع والقص، على أن للتدناخل الشديد بين السيرالية والرمزية والواقعية، إنما يعبر عن شكل المرحلة التي أصاحبت بصياغة الإطار النظري لشكر الله، أكثر مما يعبر عن تصور شخصي. فكل من هذه الاتجاهات، يمثل ظاهرة نافية للمرحلة. وإن اتفقت بعض المواقف النظرية تجاه الماضي، إلا أنها كانت أكثر تسامحاً بإزاء إشكاليات الحاضر، إذ كانت تميل إلى اتخاذ مواقف وسطية، بإزاء تناقضات هذا الحاضر. ومن يستطد شكر الله، فيقول إن «هذا الخليط نابض مؤرق، يلقق ماركز إليه إليه القارئ من رتابة رد الفعل، ويصدمه، لأن الحقيقة فيها دائماً عنصر الصدمة»^(١١) فإنه وإن كان يقصد بالخليط الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إلا أن هذا التعبير يتسبب بشكل أصدق على خليط الاتجاهات الأدبية المتناقضة، التي سادت في حقبتى الخمسينيات والستينيات.

وإذا كانت محاولة ابتداء لغة جديدة وشكل جديد، تفرج باللغة عن رصيدها التاريخي، فإنها أيضاً محاولة للخروج على إيقاع تلك اللغة لذلك، يصيب أطراح المعرض من وجهة نظر القصيدة الجديدة، ليس ترفاً فنياً أو رفاهية

شكلية، بقدر ما هو ضرورة وجود، وهذا ينصو شكر الله إلى «رفض العروض القليلي بحداته الزخرفية المتكررة، الرتيبة الإيقاع، واستقلال الأبيات عن بعضها»^(١٢). إيقاع القصيدة التقليدية هو الذي أرسى وحدة البيت، وبالتالي، فقد فرض شكل القصيدة، الذي أثر بعد ذلك على طبيعة التجربة الشعرية وعلى طريقة تناولها الفني بشكل مباشر. ويصبح رفض العروض - من هذا المنطلق - ليس رفضاً لجزئية من جزئيات القصيدة السلفية، لكنه رفض لهذه القصيدة بأكملها. وهذا ما أدى بشكر الله إلى أن يؤثر نهج النثر، «حيث الإيقاع - لديه - حركة تنافس داخلي، وليس تطابقاً تفمياً بين أجزاء خارجية شكلية، بحيث يتوحد الشكل والمضمون»^(١٣).

ومن ناحية أخرى، فرغم أن شكر الله قد شب في تخوم الصرعة الرومانسية، إلا أن تأثيرها بها يكون محدوداً، ولا يتجاوز التفل - أحياناً - في تشكيل الصورة الجزئية. وفي المقابل، فإنه استطاع التمدد على فكرة «التعبير» الرومانسية، حيث القصيدة هي مجرد ترجمة «جميلة» للمشاعر والأحاسيس الذاتية، التي يتفنى بها الشاعر. فالشعر ضرورة لا تعبير، وتلك الضرورة تستمد وجودها من تصور إرنست فيشر، من أن الفن هو المادة التي تملأ المسافة بين الحلم والواقع.

إن ثنائية الحلم والواقع، هي أهم ما يميز القصيدة عند شكر الله، تلك الثنائية التي تفرس نفسها بإلحاح على ذاكرة القارئ، عبر الفخيان، فالإحباط الكوني بإزاء كل من المطلق والمجهول، يتدمج مع الإحباط للحياتي، الذي يؤدي إلى ظاهري الغترب والاستلاب، إذ «إن هناك شرخاً بين الأشواق والتحقق،

أحاول بما أحسه في أعماقي من قدرة لا نهائية، وإنكار لحسوبيتي، وعجزتي وموتى أن أعبره، فأخفق، وأظل محاطاً من كل جانب بالعجز والفساد والموت وتظل عزلاتي^(١٤). ذلك هو الجانب المارائي لمأساة الإنسان، وعلى الجانب الآخر، يمثل القهر الاجتماعي والسياسي، وإهدار حقيقة الإنسان، وامتهان كيانه، مما يجعلني أصيح بأن للإنسان حقاً جوهرياً في أن يقول لا، وللشاعر الحق في أن يحلم كما يشاء، وأن يروى للأخسرين هذا الحلم الصميمي^(١٥). وشكر الله، إذ يقصر الحلم على الشاعر، لأعلى الإنسان برجه عام، إنما يؤكد على إيمانه بتصور فيشر، حيث يصبح الفن هو المظهر بين الجسيم الذي يمثل الواقع، والفردوس الأرضي الذي تلطم إلى تحقيقه، من خلال النخل الأعلى الإتيماني. وهنا - تمهيداً - تصبح القصيدة بمثابة العالم الصغير، الذي يضم رؤية الشاعر للحقيقة والإنسان والطبيعة والمجهول، والإطار الذي تستقر فيه جميع التوترات بين أشد المتناقضات، والذي يصبح فيه كل مستوى شعوري، تمهيداً للرؤية الأساسية، للحقيقة الكامنة وراء القصيدة، وتصبح القصيدة محاولة لإحداث تناغم وتوازن، وكشف لامتزاج والتداخل بين مقوماتها^(١٦).

إن هذه الوحدة الكونية بين مفردات العالم المتناقضة، تؤسس فعل التجانس الكوني داخل القصيدة، حيث تتم الوحدة

بين المتناقضات، لا من خلال أوجه التشابه فيما بينها، ولكن من خلال تناقضها ذاتة. وهذا هو ما تلطم قصيدة النثر - الآن - لاستثماره، كي يصبح التناقض، إلى جانب الفارقة للكونية، وسيلة لتفجير الشعرية في العالم، لا في النص وحده، والفارق بين القصصيتين ليس فارقاً زمنياً، لكنه فارق في الوعي. لقد كان شكر الله يكتب عما يعرفه، حيث المعرفة تصبح أساس الفعل الشعري.. سابقة عليه، وأبست تابعة له.

وحينما تصل القصيدة الحديثة إلى منتهى ترميزها، فإن عليها أن تواجه قدرها للحتم، حيث الاتهام الدائم بتقليد النموذج الغربي، يكون في انتظارها. لقد ظل هذا الاتهام، مرة تحت مسمى للشعورية وأخرى اسم الاستغراب، سيفاً مفرعاً في رجه محاولات التحديث منذ العصر العباسي وحتى الآن. وشكر الله يسم هذا الاتهام، بأنه ينأسس على التسطيح والتعمية، فعلا فله أن هناك تأثراً بموجات الألب العالي المعاصر. ولكن نظرة منقطة أصينة، سوف تظهر مدى الفرق الأساسية في النظرة والمعالجة. فلكل شاعر ملامحه وقسماته، ولكل لغة نكهتها ومقوماتها، وكل فرد خلق جديد، لا يمكن أن يتكرر، رغم أن جوهرنا الإنساني واحد لا يُلغى^(١٧).

ومن خلال تصورات إبراهيم شكرالله، يمكن أن نخلص بمبدأ أساسي، يحكم حركة الاتجاهات الثورية

في الشعر، على مر العصور، وهو أن الشاعر لكي يبدع شعراً، عليه أن يبدع ذاته أولاً، وأنه لكي يفهم حاضره، يجب بالضرورة، أن يتخلص من وصاية الماضي عليه. فالشاعر لا يمكن أن يبدع ذاته، إلا من خلال الوعي بها داخل الزمن. وعليه أن يختار بين أن يكون ضوئاً، أو مجرد ظل، يظل علينا من زمن آخر، قد نعرفه، لكننا لا نعيشه. ■

الهوامش:

- (١) نشرت لإبراهيم شكر الله ٤ جماعات في مجلة شعر.
- (٢) نشر الكتاب على جزئين في مجلة «أدب» الليبريتية، في عددي شتاء وربيع ١٩٦٣.
- (٣) الدراسة النظرية بديان «سوافل المشق» والبرهان لوحد البصر - ص ٦.
- (٤) نفسه - ص ٨.
- (٥) نفسه - ص ٨.
- (٦) نفسه - ص ٨.
- (٧) نفسه - ص ٨.
- (٨) نفسه - ص ٥.
- (٩) نفسه - ص ١٠.
- (١٠) نفسه - ص ٩.
- (١١) نفسه - ص ٩.
- (١٢) نفسه - ص ٨.
- (١٣) نفسه - ص ٨.
- (١٤) نفسه - ص ١١.
- (١٥) نفسه - ص ١١.
- (١٦) نفسه - ص ١١.
- (١٧) نفسه - ص ١٤.



إبراهيم شكر الله

قاهبت إلى إبراهيم
شكر الله، أحد أهم الرموز
الشعرية في حركة الشعر المصري
الحديث، كي أجرى حواراً معه
بمنزله الذي يقع بحي المهندسين،
وأطلع على أوراقه، واستجلى - من
خلاله - أهم الإجراءات التي أحدثت
تغيراً كبيراً في القصيدة الحديثة،
وإنلأسف، لم أجسد الرجل، لكنني
وجدت ظلاً له، مجرد حضور.
فيزيقي لذاكرة، كتب عليها أن تظل
مضمرة، داخل أعماله المطبوعة أو
المخطوطة لقد أفقده المرض القدرة
على النطق، وكذا التركيب. ولم يعد
أمامي سوى أن ألقب في أوراقه،
التي قدمتها لي السيدة حرمه، وأن
أخوض في عالمه دون دليل، سوى
حيي لهذا الرجل، وتقديرى
لإنجازه، الذي قد يبدو متواضعاً
على مستوى الكم، لكنه يمثل
التغير الكيفي الحقيقي داخل
القصيدة المصرية الحديثة.

كانت الأوراق عسيرة من
مسودات، تمثل تخطيطاً لإنجاز لم
يتم. تتداخل فيها الجمال
الاعتراضية، وتمتلئ بالشطب
والكتابة بين السطور، والأسهم
التي تشير إلى سطور سابقة. ومما
زاد من صعوبة الموقف أن
الصفحات لم تكن مرقمة، بل إنها
لم تكن كلها متشابهة من حيث
نوعية الورق. وبالتالي، وجدت
نفسى داخل كهف متعدد المسالك،
وعلى أن اجتازه، دون أن أمثلك
خيط (إيريان). فبدايات بقراءة
الأوراق عدة مرات، حيث استبعدت
ماله امتداد في المنظمة النظرية
التي ضمنها ديوانه، وكذا ماله

المؤثرات الفرعية والإسلامية

إبراهيم شكر الله

صلة بامطروحاته عن (مصارع العشاق)، التي نشرت في مجلة ادب اللبنانية على عشرين عام ١٩٦٣، في حدود قراطين لهما. ثم قدمت بتجميع ماتبقى، فوجدت ان شكر الله يتحدث فيه عن ثقافته وشعره، والمؤثرات التي شكلت تليهما. وكان لابد من تقسيم المؤثرات إلى قسمين: مؤثرات غربية، ومؤثرات إسلامية، وفي خلفية كل منهما كانت المؤثرات القبطية ماثلة. ثم قدمت بإعادة ترتيب الأوراق، سادامت غير مرقمة، وحاولت أن يكون التسلسل منطقيا بين تلك السمات. على اننى لم احاول إعادة صياغة بعض العبارات، التي يبدو انها قد صيغت في عجلة، ولم احاول استبعاد او تجاهل بعض الاخطاء القاريضية، مثل قوله بان المعتزلة قالوا بانعدام الإرادة عن الإنسان، على الرغم من أن مبدأ العقل - الذي نسبوا إليه - يقول عكس ذلك.

وبالطبع، التسم ذلك التجميع بالجلالة لعدم وجود مقدمة او مدخل للموضوع، وكذا الختاتاه للنهائية. واعتذر عن اى تقصير.

(ع ٢٠)

المؤثرات الغربية

تأثرت بالفكرة والادب الغربيين. فاعجبت منها بما تقدر به قيمة الإنسان وحضائنه، واقتنعت بالماركسية فى الأربعينيات المبكرة، بما تحمل من تجسيد لكل الاشواق الفكرية، التي تصيبنى: اشواق العدالة والحرية والإنشاء الإنسانى الفسيح. وأمنت بالعقل والعلم، مع قبول قيم إنسانية تتجاوز

العقل وإن كانت لا تتجاوز الإنسان ولا تتبع من خارجها، كما تأثرت بـ (كارل يونج) وسيكولوجية الغفل اللاواعى، وما ألقته من ضوء على الأحلام والرموز والرؤى.

● كما تأثرت بالادب الغربى عامة والإنجليزى خاصة، وأبهرت فى سننى الدراسة بالجامعة طويلا فى الادب الرومانسى، مما فتحه من ابواب موصدة، فخرت وراها سويل عارمة، تروى أن تنهمر وتتدفق.

● بالإضافة إلى تأثرى بـ

مذهب إسبينوزا فى وحدة الوجود... رفض جدائنا للديانة الشمسية للكلاسيكيين الجدد، التي كانت تؤثر للفظ للزمان والزمنة الخطائية والأزنان المضطربة، وتستنكر العاطفة الجياشة.. إنسانية هيرين التي مجد فيها الابتكار والوقتة أيضا كانا.. فكر روسو للتشعشع، وعبادت للطبيعة، ولفاعه عن الخيال الجامح، واستخدام الغربى فى الشعر والمظفرة والجنون الاشتراكي.

● وتأثرت أيضا بانعكاس الصفات المنفيرة للرومانسية على الموسيقى، حيث اختلف المزاج الرومانسى من الليدر العاطفى عن شوريت، إلى السموناتات الديومثيرة عند بيتهوفن، إلى موسيقى فاجنر الفخمة، إلى القفصية العارمة عند ديلاكروا، إلى الموازنة الهائلة عند إنجريس.

● كما قرأت وتأثرت بالادب العالمى الحديث، وأسقطت فى الأرض الخراب، التي صور أطلالها واستجلى معانيها دس.. إليوت، وغيره من الشعراء المعاصرين.. الأرض الخراب التي نعيشها فى مختلف معانيها، وما جمع

من القبح والهزائم، تلك التي انتصب فى وسطها ضياع شعب فلسطين وتشوهد ومسانته، حيث الحرية الوحيدة المتبقية له.. فى عبارة محمود درويش.. فى الخيار بين السجن والموت.

● وتأثرت بمرمز الجماليات والعلم الحديث معا.. فرايت فى تحول المادة إلى طاقة، وتداخل الزمان بالمكان، وانبعاث الخطوط المستقيمة من الضوء، عن أطرافها القصية، رأيت فى كل ذلك مصدر إلهام فيما عالجت من موضوعات، تتعلق بالحياة والحب والموت.

● وتأثرت.. قبل كل هذا وبعد.. بالثرات الحضارى القبطى، الذي هو امتداد للصصرية القديمة، والتزامه الميتافيزيقى «المونوفيزية» (انظر أطروحتى فى مصارع العشاق)، اى بتوحد الإنسانى والإلهى فى طبيعة واحدة، وبشئنة واحدة، وتوجد المطلق فى النسبى تجسداً أبدياً، وكذلك الاضلاخى للنعكس فى تاريخ الكنيسة القبطية، على مدى ألف عام من طلب الشهادة والموت المانع للقاء وخلال البشر، مع رفض للمضامين الدينية والكنهوتية لهذين اللانزامين.

● كل هذا ترسب فى الأرض المصرية العريقة عراقة الجنس البشرى، والتي نشأت فيها وعشتها، فيها أهلى وناس، وهى بعد.. بالنسبة لى.. أرض الاسطورة.. اسطورة الموت وتجدد الحياة (إيزيس وأوزيريس)، التي تجللت وتألقت مرة أخرى فى موت المسيح وقيامته المظفرة، التي آمن بها الأقباط وكانت محور ممارساتهم فى مسر (الافساح ستيا).. هى إيزيس وسرم العذراء وفاطمة البتول والسيدة زينب..

هى ملاذ الرهبان والأولياء. والسواح، وأبناء الحق.. هى مهرجان الإنسان عبر التاريخ، بفراقه وأترابه، باستكثته وصلابه، وبانتصاراته وهزائمه معاً.

٢ - الميزات الإسلامية

لقد تأثرت بالحبس الصوفى فى التراث الإسلامى، خاصة فى الأدبى الفاريسى والأردى. فقد كنت أرى فى هذا الحبس، من خلال تراثى القبطى، طلباً ملجأً للفناء الأكبر، أى الموت، كمطلب أخير للعشق. وما هو العلاج يصرخ فى شوارع بغداد، وقد استبد به الوبد: «يا أهل الإسلام اغيبوا.. فليس يترككنى ونفسى، فأسكن بها، وليس يلغثنى من نفسى، فاستريح منها. وهذا دلال لأطيقه» فالعلاج كان يرى فى قتله نواب الشهادة لنفسه، ونواب الجهاد لقاتليه.

كما أن الصوفية، بإيمانها بالحولية، تقترب من «المونوفيزية» القبطية، حيث «يسرى الله فى جميع الأشياء». كذلك، فإن تبشير الصوفية بوحدة الوجود، وقسمته، قد رد للإنسان أميته التى سمحت ونوت، على أيدي المتكلمين والمعتزلة والأشاعرة، فى قولهم بأن لا شيء. فالأمر لا تحرق السكين لا تقطع، بل الله يقطع الاحتراق فى الشيء، إذا لمسته النار، والقطع فى الشيء، إن وقعت عليه السكين، ورفضهم أن تكون له صفات، وأنه - فى تجريد الكمال - مطلق، لا ينال ولا يدرك. وبيدًا عن القول بعالم تسيطر عليه إرادة الله المطلق، رآوا - أى المتصوفة - عالماً هو التعبير عن وجود المطلق الحاصل فى الطبيعة، والمطويات كلها. انظر عبارة عثمان

للمرقى: «من صبق الله فى أحواله، فهم عنه كل شيء، وفهم عن كل شيء»، فيكون له، فى أصوات الطيور وصرير الأبواب، علماً يعلمه وبيئاً يتبينه.

لقد كانت صلة المتصوفة بالله، الذى هو الإنسان والطبيعة، صلة قائمة على الحب الفامر، والفرح والطرب. فعشقوا السماء، حيث إن الموسيقى والفناء هما تجلٍ للإشعاع الشامل لله، فى كل الأشياء الحية عند نطقها. كما أنهم سموا العالم الخارجى بـ «عالم الظواهر»، لأنه عارض، ظاهر، دائم التغير والتبدل والصركة.. عالم دائم السيولة والتحقق، وأن حركة الزمن لاتعكس قدرة الله على التدبير الأتى والخلق الأتى، كما قال الأشاعرة، بل تعكس وجه المطلق والفناء، فتحقق رغبة الجسيمول فى الكشف عن ذاته، وفى الوقت نفسه الذى يتكسب فيه عالم الظواهر بعمقه صورة القسوى على صفته البارزة المتغيرة المتدافعة، نصيباً من الوجود الحقيقى.

كما بشرت الصوفية بالفردية الشاعفة المتمردة. أشهد قول العلاج، وهو يخفى وجهه بكلمة: «أنا الحق» و«ما فى الحبة إلا الله». وأن الله حين كان يتأمل فى ذاته جلال جوهره، أراد أن يسقط هذا الحب والفرح العظيم خارج ذاته، فخلق الإنسان. بل إننا نرى فى طامس الأزل والاحتباس، تمجيد الشخصيات المروثة فى الإسلام: إبليس وفرعون، حتى لنكاد نقرب من تمجيد الجريمة عند «هيرودس» فى روايته «اللعن».

وبينما عالج المعتزلة وحدانية الله عن طريق العقل، سعى المتصوفة إلى معارمتها عن طريق الخبرة الأدبية،

والعاطفة والمعلنة. وكان هدف الممارسة، الخروج من عزلة الفرد إلى الفناء فى الآخر، وهى حالة رأى فيها الجنيد الابتلاء، والموجة والشوق الحارق المبرح، وفيها أيضاً الإحلام والهنديان وأثار السكر الإلهى، والهمس بأسرار العشق العميقة، التى يصبح الحب فى أغوارها محبوباً، وفى الصمو الذى يعقب الفناء، يعضى للصوفى وفى نفسه لوامج الشوق إلى مشاهد الجمال فى العالم، لأنها تحمل أريجاً مما تتسمه، إن كان ماثلاً أمام الأبدى والفناء. والجمال كما يشوقه يعضه، لأنه ينكره بهجمال لا يتحقق، «حب لا سبيل إليه».

ويستعيد المتصوفة، فى هذا الأدب المزدى، الذى ظهر فى صدر الإسلام، من طلب محبوب لا يدرك. وهكذا، نرى فى الأدب الصوفى اقتراباً شديداً من الحساسيات المعاصرة، كما نرى فى أدبهم، وخاصة كتاب «المواقف والمخاضات» للنفرى، كثافة اللغة واحتدامها وبهجة الاكتشاف والتوحيش، والغزغ من فى الوقت نفسه كذلك، فإن فيها تأكيداً على كرامة الإنسان، فى وجه قوى الظهور والامتهان الكونية، من موت وعجز وحدونية، وقدرته على الخروج من وحدته ووحشته المحتومة، من طريق الذوبان والانجماع فى الآخر.

وبينما المنهج السنى هو منهج الوضوح والبعد الواحد والجلال، فإننا نرى الصوفية منهج الظل وعدم التحديد، ودخول للتخوم. كذلك، فإن المنهج الشيعى، بأساطيره وشفاغاته ومأساه وأحزانه، قد اغتبط فى وجدانى بالأحزان القبطية. فهو يطرح - من خلال تلك الأساطير - الرمزية الغامضة، وتعد الأبعاد، والتخفى بالظلال، وسطوح أنوار السماء من فتحات مفاجئة.

نشأت الحركة الشيعية، كحركة سياسية تضم الموالى والمقموعين، ولكنها لم تلبث قليلاً حتى تفرعت أفكاراً ورموزاً وعقائد وأرقة. وقدمت أول قوانينها: الحسن ثم الحسين، في مأساة كربلاء الدامية، فاشاعت الأحزان. ورفعت فاطمة لتحل مكاناً قريباً من مريم العذراء في الكاثوليكية، باعتبارها الأم والعنصر الأنثوي في «خماسي المباهلة» المؤلف من الرسول وعلى وفاطمة والحسن والحسين، وذلك الخماسي الذي جعله العسكري - في تفسيره -

مائلاً في ظهر آدم، في صورة جواهر مميّزة، أرسلت نورها في جميع العالمين. وقد كثرت الرموز في تأملات الإمامية، فهي تصور على (رفض الله عنه) في غدير خقم، متريفاً في الوسط ساكتاً صامتاً، (مثل يودا تحت شجرة البؤ)، لذلك سمي بالصامت. كما أنه «المعنى» الذي يضعه الله في مركز الجماعة، وهو الحجاب المستور الذي يكشف عن حضرة خفية، وهو الجذر الدائم لرسالة الإمامة، فعلى (رفض الله عنه) من وجهة النظر الشيعية، هو شفيع

الأمة أمام الله، والحسين شفيع العطايش، لأنه مات عطشان، كما أنه «الدورة المثلثة». وبينما الأعياد، في الإسلام السنّي، لا تشغل سوى النصف الثاني للدورة القمرية، من المعراج حتى عاشوراء، وإن كان المولد النبوي يقع في النصف الأول، فإن الأعياد عند الشيعة تملأ الدورة للقمرية كلها، على مدى الاثنى عشر شهراً العربية، حيث تعكس تلك الدورة، الدورة الكاملة للحياة والموت، ثم البعث. فالذهب الشيعي، يمثل تراثاً غنياً من الرموز والأساطير والأحلام الملهمة ■



طرقا المناقضة

ق

بين الإلهى والبشرى تقوم هوة
لا قرار لها، وبين المطلق والمحدود،
الخالق والمخلوق بالزمن الواحد والكلية
يستخدم التناقض وتفرد أسباب الفرقه
والتصارع.

يقول القديس يوحنا الصليبي في
سنة ١٥٧٨: «إن اليون بين طبيعة الله
للقسمة وطبيعة البشر لا نهاية له. ولا
يستطيع الإنسان أن يدرك ولا الخيال أن
يحيط في هذه الحياة باتحاد مع الله أو
تحوه.. فكل شيء أشد مفارقة لله وأبعد
نسباً به تعالى» (١).

هذا الاستقطاب الذى وقف فيه الإله
الواحد عند طرف القطب، في جميع
جلاله ورميته وسكونه المحيط ووقف
الإنسان على الطرف الآخر في وهج
وهيه بذاته المفردة، وبهالك حركته
الدائبة، وتكبد عزلة المريعة.

كيف تم هذا؟ كيف أدرك الإنسان
هذه الفرية الحزينة بينه وبين منابع
وجوده في أى عذاب، في أى إرهابات
روحية مزلة شاهد الإنسان الهوة
فاغرة فاهها ورأى في الله كل ما ينقى
وجوده الذليل ويناقضه.

في رمزية فرانسيس آدم كان التناغم
غير المنفصم للنبات والدواب والإنسان
والخالق، فيه الوجود متداخلاً شاملاً،
وخيط الحياة البشرية ممتزجة بكل ما
يتنفس بالحياة من سمك البحر وطير
السماء وزحافات الأرض، فيه صوت آدم
مختلط «بصوت الرب الإله ماشياً» في
الجنة عند هبوب ريح النهار.

وقد تمثلت هذه الوحدة القديمة في
ميثولوجية المصريين القدماء في صورة
الإله الخالق أتوم الذى معنى اسمه هو
كان كل شيء في داخل ذاته. وأن خلق
الإلهة الأخرى إنما كان بتسميته لأعضاء
جسمه، فكلما أطلق اسماً ظهر إله. وهذا

عن

مطارع العشاق

أ. ش

التعرف على الأسماء - أي تبين للفروق - هو ما فضل به آدم على الملائكة وهو بدء التفكت الذي أصاب الوجود.

بينما راما المتصوفة المسلمين - في تاملهم الآية: «وقال... الست ريكما قالوا بلى شهدنا...» - حياة سابقة على الخلق وخارج نطاق الزمن حوى فيها الوجود الإلهي الوجود البشري^(٧). وفي نظرية «هو هو» تمثلوا الله قبل الخلق يتامل في ذاته جلال جوهره، وتمثلوا عملية الخلق انقسام داخل الله صادرة عن الحجب.

هذه هي الوحدة القديمة المقدسة للحياة في طورها اللاواعي.

فأى إثم عظيم وخطية لا تزال تطلب للمفردة، نزعت الوجود البشري من رحمة الفردوس؟

لقد سمع تعبان العقل بعينه إلى شجرة المعرفة، انتفضت الحياة البشرية بإدراك عنيف لذاتها، أشربق الزمن وأطلق ضوئها فأحصا تميزت فيه الأضداد وأصبح معه أول أفعال الإنسان الواعي التفرقة بين الخير والشر: «تكونان كالكه عارفين الخير والشر».

لقد خرج «الألوجس»، الكلمة، أو العقل - أول ما خلق الله في حديث قدسي - أو بتاح، المبدأ المذكر عند قدماء المصريين، وهو لا يزال يناضل نقالا لا يتقطع لتحرير نفسه من نفسه وقلة رحم الأم.

هذه الطلعة والتشوف البشريان، الصعود إلى فن شجرة المعرفة، في غير خوف صراع أو خشية معاناة أو إثم، أو كما قال بولس الرسول: «تبعث الروح الأمور جميعها، بلى، تبعث أمور الله العميقة»^(٨). هذا هو جوهر مسألة الإنسان وهو كذلك سر انتصاره وفوزه على الخليفة كلها.

والخطيئة الأولى عند «الألوجس» العقل الواعي - هي اللاوعي التي تزدى في ظلمة رحم الأم، والوقوف في ظل أحزانها وأسرارها. هو في الإيمان بالأسهات المحيطات بالكمية - اللات والمزى ومناة - اللاتي حطمتن معاول الإسلام:

قد غلبت خيل الله خيل اللات
والله أحق بالثبات^(٩)

كن بنات الدهر يلعن باقدار الرجال
حتى أطاح بهن دين الإله الأب، الذي اجتمعت في بيده المحيطين بالعالم أقدار البشر جميعا.

ولكن في أعماق اللاوعي يختلف النظر. فنرى انتفاضة العقل التي بدأت دوران مسجلة الزمن هي الإثم الأول والمعصية الكبرى. الأكل من شجرة معرفة الخير والشر الذي أورد الإنسان موارد الموت وكتب عليه القضاء وحطم الوحدة الأولى، مقبض التنازع موضع للتناغم والمردانية للبشرية مكان الوجدانية الإلهية. فإن الإنسان الذي اغتصب «المعرفة» الجنية قد ارتفع بنفسه إلى مرتبة شبه الإلهية، أصابه تقصم في الأناء لكنه وقد اغترب بذاته عن بقية الخليقة، لم يستطع بعد العودة إلى منابع وجوده، وهذا هو انتقام الكلمة: أن يقيد الإنسان مثل بروميثيوس، سارق نار الآلهة، إلى صخور القوقاز، مرفوضا من الله والناس.

ونحن نرى هذا الخلاف في جوهر المعصية منعكسا في تمثل مسألة إبليس في الفكرين الغربي والإسلامي. ففي «فلاست» نرى مفستوفيليس إسقاطا دلائنا للبشرى في تمرده وتشوفه وقلقه وسيره بالدمار في كل ما يحد من ذاته أو يره إلى متابعه المؤتة كما يشد بهذا موت مرجريت التي تمثل الجانب الأنثوى العميق لفلاست نفسه.

ولكن وجه المسألة يختلف عند المتصوفة المسلمين. فيتحول إبليس عند الحلاج من عقل منمر وأنانية مفردة إلى رفض للخروج من الوحدة الأولى وتعدد على هذا الانقسام بين الله والبشر الذي أحدثه العقل الشاهد بلسان النبي آدم وموسى. فالحلاج إذ يرى إبليس سائرا بالدمار في الحياة، يشهد بأنه إنما يفعل هذا ليرد للعالم لوحده للقيمة، وحدة العدم إذ لا شيء إلا وجه الله.

فيقول الحلاج في طائفة الأزل والانتباس: «وما كان في السماء موحد كإبليس» ورغم أن النبي محمدا هو أيضا موحد عظيم «أحمد مانظر، ما التقت يميننا وبشمالنا، ما زاغ البصر وما طغى»، فقد رأى أن ليس صفاء اليقين هو الذي ينقد بل تناقض الطاعة والمحبة كما أدرك حكمة الخلق وتحول الوجدانية إلى ثنائية الخالق والمخلوق، بينما رأى إبليس التفرقة (انفصال الخالق عن المخلوق) شرك وفي جمعه، قائم «هو هو» - أي هو الله.

وإبليس عند غلاة الشيعة والمتصوفة هو «الآله المتأخر السجود الذي ينتظر الأمر الإلهي وليس هذا «الآله آدم أو أحد من النبيين».

وهذه النظرية ترتبط بفكرة انطواء النار بعد الحصاب واسترجاع إبليس مكانة الأول حين كان ملكا وكان اسمه عزرائيل وحين لم يكن ثمة غير وجه الله.

احتكام المفارقة:

في الفسق الذي بين الإنسان في مرحلته الخافية والإنسان في وهج وعيه بذاته، تمس نفس الإنسان الطبيعية المحيطة به، كاتما بعضا سموية، فتنفس هذه بمضود الآلهة والجنات والأطيان. تتطلق الطاقة الوجدانية التي في نفس الإنسان - الوجد - فتسكن الشجر والصخر والماء وتحرك كل بشر أو حجر

منصوب بعواطف الغضب والرضا،
وثلوث بما يصطرح في النفس البشرية
من أنواء الضعف والرهبة والصدق:
الإنسان ضائع في خضم الطبيعة
وذاتية مختلة بموضوعية عالم الظواهر
المحيط به.

وفي المصو وتلق العقل يرتد
الإنسان على نفسه يسمى لإنراكها،
وتأمل وجوها الفرد، والخيوط التي
تربطها بعالم الظواهر تتقطع وإسقاطات
الليبدو ترتد إلى النفس، ترتد وتجمع
وتتفاعل وتفسر وتتصاعد أبضرتها،
محدثة طاقة مركزة غنية لا تلبث حتى
تندفق محطة جميع الأسرار المخشوية
على النفس، محدثة قلبا جديدا تنف فيه
«الأناء» في انتصارها ووهج حركتها
واندهام صموها على طرف وعلى
الطرف الآخر «الموضوع»، الذي أصبح
عند اليونان «الطبيعة»، وعند أصحاب
الترجييد «الله»، وهذا أول انتصار
الفلسفة وأول ارتقاء لألوية الديانات
الوحدانية الكبرى، وبين الاثنين - «الأناء»
و«الموضوع» - مناقضة عنيفة وتوتر
يحمل نذر المأساة. فقد أقفرت جبال
الأولم، ودمرت مملكة أوزيريس المظلمة
وانفض سامر الريات.

ففي يئانة أتون نشهد ثنائية لم
يعرفها العالم القديم من قبل، فبعد أن
كان الفرعون في الديانات السابقة يجمع
في ذاته مصائر البشر وانتصار الآلهة
وكان في الموت يتحد مع «روح» ويقتون
اسمه باسمه ويصبح صنوا لأوزيريس،
نرى في «الأوتونية» رفضا للوساطة بين
الإله والبشر ونرى «الأناء» متمثلا في
أخناتون في بشريته الضعيفة التهلكة
ونراعيه ترتفعان بالابتهاال، وفي الجانب
الأخر من النقش الحجري أتون في كبد
السماء يرسل نراعات أشعته على
العالم، وقد أحاطه تجريد ووجدانية
صافية نادرة لن يلفها من قبل عالم

قمعاء المصريين الذي كانت تتكاثر فيه
حشود الآلهة بقناعاتهم الطوطمية
وإصرارهم الكثيرة.

فيذا كانت نراعات أتون حائية فإن
نارها قد انكث أحقادا لم يعرفها
الإشراك قط فارتفعت المستنها تحرق
جميع اللالسم وأصناف الجن
والأرواح، بل الآلهة وأنصاف الآلهة، بل
وأوزيريس نفسه ويلاط ملكوته
المغلى^(٩).

كما حرم صنع صورة أو نحت للإله
«فالله الحقيقي» - عند أخناتون - لا
شكل له، وهو لا يتمثل في صورة ما ولا
يعبر عن سره في الأساطير ولا في
السحر والكهانة والطقوس بل إنه ليملا
الأفق جميعا بنراعات أشعته ملاردا من
أمام وجهه كل ما سواه .

وهكذا انطلقت في توترات وعنف
هذه الثنائية بين «الأناء» و«الله» لأول مرة
في تاريخ البشر شرارة التعصب
الديني.

وفي العلاقة بين يهوه واليهود ثنائية
قاتلة - تستمد طوال التاريخ ولا يضمد
أوارها إلا بانطواء مسنحة الخلق
والمعالم.

وكذلك بعد أن أقفرت الأولم من
التهتا عند إشراق الفلسفة الإغريقية
اقتربت الانتصارات الميتافيزيقية
بانتصام مماثل بين الحقيقتين البشرية
والإلهية. وأصبحت الأولى في يدى
أفلاطون وطلا ووهما بينما الثانية وجمعا
هى الحقيقة، بينما رأى أرسطو أن الله
هو وحده للوجود وجودا مطلقا بعيدا
عن كل ما هو محدود أو متغير أو
ناقص، ثم هو لا يوجد هنا بل في الأوراء،
خلف العالم، محرك غير متحرك، وهو
محتو لذاته، واحد مع نفسه، طاقة لا
تتحرك، يسكن في سكونية وجوده الكامل
ويفكر أفكاره هو ولا يحس بشيء ولا

يطلب شيئا ولا يسعى نحو أحد.
والأشياء تتطلع إلى كماله مدركة
لنقصها.

فما أبعد الغربة بينه وبين الإنسان
الذي لاحظ له من جميع هذا الجلال
الإلهي ولا نصيب له إلا تأمله والنظر فيه.

وفي الإسلام نرى الموقف لا يقل
احتراما. فقد نزل القرآن بصورة تخطف
الابصار إله مطلق في وحدانيته، مطلق
في سلطانه، جبار في حكمه وإرادته.
فهو التعال^(١٠)، وهو العلى الواسع^(١١)
والقادر^(١٢) والغنى وهو العزيز والعظيم
والقهار^(١٣) والمكبر^(١٤). وهذه الصفات
تصوره غنيا بنفسه أبديا واسع القدرة
والمعرفة محيطا بكل شيء.

وهو بعد هذا الخالق المطلق المدير
الحاكم المملك للعبد المحصى وأنه لا قوة
إلا قوته ولا سلطان غير سلطانه، فهو
الخالق^(١٥) والمبدئ^(١٦) والمعيد^(١٧) والمحيي
والمميت^(١٨) والمقتدر^(١٩) والجبار^(٢٠).
وهو في سمواته محيط بكل شيء ولكن
العين لا تستطيع أن ترتفع إليه «مازاغ
البصر وما طغى». والإنسان في ظله
المحدود لا يملك من أمر نفسه شيئا
فإرادة الله هى علة كل ما في الوجود

«يفعل من يشاء ويهدى من يشاء»، «ومن
يهدى الله فهو للمهدى ومن يضلل فاولئك
هم الضالسون». كل ما يستطيعه
الإنسان هو أن يدعو الله أن يهديه سواء
السبيل وأن يخافه ويسلم إليه ويسأله ألا
يجعله من الذين «نسوا الله فانساهم
أنفسهم وكانوا في الآخرة من
الخاسرين».

يد الله على العالم وظله محدود على
الخيقة والمناقضة عنيفة بين الواحد
والكثرة، على حد تعبير ابن عربى. وليس
بينه وبين خلقه رابطة أو شبهها. وفي
هذه الهوة ترتفع الشريعة تقيم حدود الله
وتحيط النفس البشرية بالسود المانعة،

كما رأى العلاج، ترددا عن الوثنية الجامحة وتشرع لها تفاصيل السلوك وما تسترضى به الله وتجتنب به غضبه تعالى.

ثم جاءت تأملات المفكرين والفقهائ المسلمين في هذه الوجدانية الزهيمية فعمقت الهوة وقلعت الوشائج.

فالأشاعرة من المتكلمين إذ أرادوا أن يرفعوا كل ما من شأنه أن يحجب صفة القدرة المطلقة التي لله في الإسلام وفسحوا التسليم بطبيعة ذات قوانين خارجة عن الله بقدرة الشاملة ووجدانيته التي تجعله للحقيقة الوحيدة الكبرى في الكون، فأتكبرا قانون «المليئة» الذي يرمي عليه الفكر العقلي منذ أرسطو. وقالوا إن لا علة في الكون إلا الله ولا مرید في الكون إلا الله وإن إرادة الله هذه لا تعينها بواعث ولا تلزمها قوانين، وهي التي تخلق وهي التي تعدل فتسبب كل ما في الكون من حركة وتغير من غير واسطة وفي صدور متصل.

فإذا كتب إنسان بقلم على ورقة فإن الله يخلق فيه إرادة الكتابة ويعطيه القدرة عليها ويخلق حركة اليد التي تدور لذا، وحركة القلم والكتابة الظاهرة على الورقة وليس شيء من هذا علة للأخر وإنما يحدث الله جميعاً (١٦). كما قالوا بالظفرة وهي أن الزمن في سيره لا يرتبط ماضيه بآخيه يستقبله برباط سببي على، فيستمتع للماضى الحاضر والحاضر المستقبل بل للحركة تظهر وفي كل طرفة بيبعد الله العالم ثم يخلقه من جديد، فالواقع أنه ليس حركة بل خلق متجدد لا يفتر ولا ينقطع ولا يستأنى.

الله عند الأشاعرة يخلق الأشياء ويخلق ما يظهر من آثارها. فالنار لا تصرق والسكين لا تقطع: بل الله يخلق

الاحتراق في الشيء إذا لمسته النار، والقطع في الشيء إذا وضعت عليه السكين.

والمعتزلة أيضاً تأملوا صفات الله التي أعلن عنها في كتابه في ضوء ما اصطغوه من منطق. وعندما أيضاً ترى وحدانية الله التي دفع تأملها للمتكلمين إلى القول بأن لا قادر في الكون إلا الله تدفع للمعتزلة إلى سبيل آخر شامدا فيه بل صفة تنسب إلى الله تحدث انقساماً في وحدة ذاته، فالقول بصفات أزلية قول بوجود كائنات أزلية مع الله، أي خروج من الوجدانية الصافية إلى إشراك بغض فمبدأ التوحيد الإلهي يلزم برفض قاطع لصفات الله وإلى القول آخر الأمر بأن الله ذات مجردة يصعب على العقل أن ينسب لها أكثر من صفة الوجود.

وهكذا اقتنرت ارتقاء الوجدانية وولغها قمة لتجريد فرقا مبرها في النفس. هل الله رحمن رحيم؟ هل هو عالم وقادر ومجيب؟ إنه لا يستطيع قبول صفة من هذه ولا تصدعت وحدانيته. بل هو في صفاء تجريده، مطلق لا يتأثر ولا يدرك. فإذا تحولنا إلى الفلاسفة المسلمين الذين سمحوا للتوفيق بين فكرة الله الذي يعلن عن ذاته في التاريخ عن طريق الوحي للتصديق وبين ما أرسنه الفلسفة اليونانية من أفكار عن إله حرك عجلة الوجود ثم ركن إلى سكونية مطلقة محيطية أبدية - نراهم يميزون عن تعميم الالهة القائمة بينه وبين الإنسان. فإله ليس مريداً لأفعاله عند النظام وقد خلق الدنيا جملة والمخلوقات كلها بضرورية واحدة «وإن كان بعضها يتأثر كما في النفس ويمرور الزمن تخرج أفعال المعادن والنبات والحيوان والإنسان من مكانها» (١٧).

فهم بهذا - وعلى نقیض الأشاعرة - يؤمنون بإيماناً شديداً بالعلية ومعهم

للتصالح هو الوصول إلى العلل الأولى للأشياء. فالت فكرة الذات الإلهية في أيديهم إلى أمر مجرد، لا يمكن حده، ولا يوصف إلا بالسلب. فمثلاً كان الرسول يقول إن الله «عالم» فيجب أن تكون له صفة العلم، ولكن بم يتعلق العلم؟ أي شيء في ذات الله أم شيء غير ذات؟ إن كانت الأولى فلي ذات تعدد، وإن كانت الثانية فعلمه متعلق بشيء غير ذاته فلا يكون علماً واجباً. وعلى مثل هذا التهج انتهى الفارابي إلى القول بأن الله لا يدركه علم ولا فهم، بينما يجعله ابن رشد غير عالم لا بالجزئيات ولا بالكليات. والإنسان لم يصدر عن الله صنعوا مباشراً، فالعلة لا تصدر عن الله. والله - عند ابن سينا على وجه خاص - عقل محض، وهو الواحد الأول الذي لم تصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول. والكثرة إنما تبدأ من هذا العقل فيتمتعه لصلة يصدر عنه ثالث، هو عقل يدبر الفكر الأقصى، ويتمتعه لذاته تصدر عنه نفس يفعل فعله بتوسطها ويستمر الصادر على هذا النص.

فالحد بين الله والخلق قائم تتوسطه سلسلة الموجودات الصاعدة من بعضها. والله ليس عاجزاً عن فعل الشر فحسب كما قال المعتزلة بل هو لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته لا ما هو ممكن بالإطلاق (١٨).

وهكذا ترى جميع السبل تردى الإنسان في مهاوى العزلة والظروف والرهبة. والإنسان في ظل فردانيته للزائلة قد أمثلا فرقا وإحساساً مضاعفاً بعمقه وقلة جداوله. لذلك حفل المشهد الإسلامي في الأجيال الأولى بالرهبة الذين امتلأوا رعباً من جلال الله ورهبة اليوم الآخر. فكان لا يذكر أمامهم ذكر الموت إلا بليت لموعم لحام وتضاعفت زلزالهم.

وإن للنبي صلى الله عليه وسلم وجبريل بكيا خوفا من الله تعالى، فنأجي الله إليهما لم تكيان وقد امتنكا، فقالا ومن يأمن مكره^(١٩).

التقاء طرفي المناقضة

رغم هذه الغربة العنيفة القائمة، ظلت روح الإنسان وهي تتطلع لمجدور الهوة والجمع بين المتناقضات وإقامة القدسي في الفاني والأبدى فيما أحاطه الزمن.

ولقد كان أول تعبير ميتافيزيقي عن هذا الاتجاه ما رآه الأناطونية الجديدة من سلسلة انبثاقات صدرت عن الله، للوجود القديم، وتمثلت في العن الكوني (النفس)، الذي هو الصورة الكاملة للواحد وصيغة كل الأشياء للوجود، ثم في عالم الظواهر. لقد هيئت روح الإنسان من أعلى عليين إذ كانت عند الله إلى أبني الأنديين إذ اضططعت بقرية العالم. فإذا أرايت الخلاص، فلتزدد على أعقابها ثانية، صاعدة السلم الذي هيئت، بالغة الخير المطلق.

أما في الإسلام فقد رأى المتصوفة، في سمعهم للخروج من العزلة والتفخيم الذي أصاب الإنسان، عالما لا تسيطر عليه إرادة الله للطلقة المستشرية، بل رأوا علما هو التعبير عن وجود الله الحافل، ورأوا الوجود البشري على تهالكه مصاما من كل جانب بالوجود الإلهي المظفر. ويدل القول بأن لا فاعل في كل شيء إلا الله - كما قال الأشاعرة - قالوا إن لا موجود في كل شيء إلا الله، فربوا للفرد بهذا ذاتية المسلوقة.

وفي تأملهم سور القرآن رأوا بجانب رغبة الله وأرغاداته قوله وأسجد واقترب، وأنه قريب مجيب، وهو الخليل، وهو الحليم والرحيم^(٢٠). والوديع^(٢١)، والحليم والتواضع^(٢٢).

والهادي والوكيل والولي، وهو الوهاب والجليب، وهو قبل كل هذا الرحمن الرحيم، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وهو الرفيق الأعلى. وهو وإن أقام في الكدبة تفسا لعبادته، فإنه لم يجعل بينه وبين الناس وسطاء من الكهنة، بل جعل الناس كلهم راعيا وكلهم مسئول عن رعيته. بل إنه ليكن بين الإنسان وقلبه «واعلموا أن الله يصل بين المرء وقلبه»^(٢٣). وهي معان في القرب والود طالما تردت بعد هذا في اشواق للمتصوفة، بل إننا لنجد لها صدى في التصوف المسيحي فيقول مايستر إيكهارت: «إني على يقين يبلغ يقيني أنني أحياء، إن لا شيء أقرب إلى الله، إن الله أقرب إلى من قسري من نفسي»^(٢٤).

وهكذا، نرى أنه بيننا رفض السنيون قيام الصلة المباشرة بين الله والعبد، حتى أن الرسول كانت تليفه الرسالة عن طريق جبريل، سعى المتصوفة لإقامة علائق مخاطبة مباشرة مع الله. فنسبوا إلى جعفر الصادق قوله: «مازلت أريد الآية على قلبي، حتى سمعتها من للتكلم بها، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته تعالى»^(٢٥).

وقال السليمية: إن المؤمن وهو يثر القرآن، عليه أن يتقن أن الله هو الذي يلقي إليه الآيات وهو الذي يضاطيه. وصرح السهروردي في تعريف كلمة «التصوف» قائلا: «اقرأ الكتاب بوجد وطرب، وفكر. وقرأ القرآن كآته نزل في شاك»^(٢٦).

وعلى عهد العلاج كانت الفكرة قد استقرت أن الصلة قائمة وثيقة بين الخالق والعبد وأن الصلاة هي سبيل هذا الاتصال بين الروح كلها مع الله كله.

أذلك جعل السماع عند المتصوفة مرتبة كبرى، فالاستماع للوحى، سواء أكان من آيات القرآن أو الأحاديث أو الأمازيغ الصوفية، هو تجل للإشعاع الشامل لله في كل الأشياء الحية عند نطقها. وعلى هذا، لا تستغرب عبارة الصلاح في مكة. بأن ما نظم يشبه القرآن، لأنه رآه صادرا عن الله، في حالة وجدية مثل حالة النبي عند الوحى. وفي عبارة عثمان المغربي: «المكثات كلها يسبحون الله باختلاف اللغات، ولكن لا يسمع تسميها ولا يفقه عنها ذلك، إلا العلماء الربانيون الذين فتحت أسماع قلوبهم».

ثم: «من صدق مع الله في أحواله، فهم عنه كل شيء»، وفهم عن كل شيء، فيكون له في أصوات الطيور وصريز الأبواب، علما بعلمه وبيانا بتبيينه.

وقد ردد المتصوفة أحاديث تسمية، تسميها لهذه الصلة الوثيقة بين الله والإنسان، أشدها إخصاما الحديث: «كنت كذا مخفيا فحسبت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني». فكان الخلق عملية استويجتها المعرفة ولولا الإنسان لظل الله بلا استعلان. وكان المتصوفة يقولون إن الإنسان لا يحتاج وحده إلى الله، بل الله كذلك في حاجة إلى الإنسان.

وهكذا تصولت إرهابات الروح الإسلامية في مطالع إشرافها من الزمادة القائمة على الخوف إلى التصوف القائم على الحب. وبينما نجد في الحسن البصري تنذرا وبكا، وجعزا من الموت ورغبة الساعة حتى يقال: «إنه ما ضحك أربعين سنة وكنت إذا رأيته قاعدا كآته أسير قدم ليضرب عنقه، وإذا تكلم كآته يماين الآخرة فيخبر عن مشاهدتها، وإذا سكت كان النار تستمر بين عينيه، ويعذب في شدة حزنه فقال ما يؤمنني أن يكون قد أطلع على في بعض

ما يكره فمقتني، فقال انهب فلا غفرت لك^(٢٧)، نرى في رابطة العنودية تحولا إلى الحب، فالمغفرة التي بدت لمسايقيها ومعاصريها أمرا مستحيلا، أصبحت لديها ميسرة السبل عن طريق محبة الله ورضوانه^(٢٨)، وكانت تقول - وهي أول ما قالته من متصوفة الإسلام - «ما عبت الله خوفا من الله فاكون كالآمة السوء، إن خافت عملت ولا حبا للجنة فاكون كأمة السوء، إن أعطيت عملت، ولكنني عيبت حبا له وشفقا إليه»^(٢٩).

ولقد شوهت يوما تحمل نارا وماء، فلما سئلت في هذا قالت «لأشعل نارا في الجنة وأطفئ نارا الحميم حتى تذول المحب من وجه الحجاج ويبين طريقهم فيرون وجه الله دون خوف أو رجاء»^(٣٠).

وهي القائلة تخاطب خالقها:

أحبك حين حب الهوى

وحبا لآله أهل لاذكا

فهى أول المعينات والمحبين على النساء.

ومن رواد الصوفية في الإسلام ذو النون المصري الذي - فضلا عن إدخاله منهج الرهينة القبطى في التصوف الإسلامى - وجه أيضا الأبحصار الشاطخصة إلى الارتقااعات الهائلة التى تحققها الخبرة الصوفية: معرفة الحقيقة التى تفوق العلم والعقل البشرى^(٣١).

ومن هذه الطلائع استطاعت الصوفية أن تبني منهجا، ميتافيزيقيا كاملا شمل تنظيم العالم وتفسيره على أساس الوجود الشامل لله، ففروا بين الله الذى كشف عن جلالة الوحي وبين إله الأنطاظونية الجديدة الواحد الواجب الوجود المطلق الحقيقى الذى يجمع فى ذاته كل الوجود الظاهر، وهو كذلك الخير المطلق ومن ثم كان الجمال المطلق، لأن الجمال ليس قير وجه من أوجه الخير.

لذلك فعالم الظواهر واسمه كذلك الوجود لما تفضته ومفاته المطلق قد أحدث كعارض ظاهر زمنى متتابع حتى يعكس وجه الله الخالد فى إطار الزمن. وبهذا تتحقق رغبة الجميل فى الكشف عن ذاته، فى الوقت نفسه الذى يكتسب فيه عالم الظواهر، بعكسه صورة القدوس على صفحته البارقة المتغيرة المتدافعة، نصيبا من الوجود الحقيقى.

ومن هذه الجذور نشأ عند للتصوفة القول بوحدة الوجود، الذى جعل العالم خيالا يوحد بين ذات الله وذات الإنسان. أشهد قول الحلاج: «أنا الحق»، دوما فى الجبة غير الله.

وكان الحلاج يرى مما جاء فى القرآن «من أن الإنسان قد خلق على صورته» ما يوجب بأن يبحث الإنسان فى أعماقه عن صورة الله المطبوعة^(٣٢) ويقول الحلاج قولاً شبيها بالأنطاظونيين المصنفين «من أن الله قبل الخلق كان يتأمل فى ذاته جلال جوهره، وأن هذا كان حبا، فأناله فى انفراده الكامل كان يتجلى بالحب، فلما أراد بجوهره أن يسقط هذا الفرح العظيم خارج ذاته: هذه المحبة فى الانفراد، نظر فى الأزل وخلق صورة لنفسه، لكل صفاته، وكل أسمائه: هى آدم. وفى هذه النظرية قال أبياته:

سبحان من أظهر ناسوته

سر منا لاهوته الخائب

ثم بدا لخلقته ظاهرا

فى صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه

كلمة الحاجب بالحاجب

وفى البيت الأول إشارة للمشهد الذى عرف فيه الملائكة فى آدم وهو هو وفى الثانى نظرية الشاهد الكفى فى شخص المسيح لأن اللاهوت والناسوت

هما طبيعتا المسيح، وعند الحلاج أن الناسوت هى الطبيعة البشرية عامة: جسدا وروحا. أو كما قال «الحول والعرض». واتصاد الطبيعة الإلهية بالبشرية يتم عن طريق «الحول» على نحو مماثل لحلول الروح البشرية فى الجسم البشرى.

والروح الناطقة عند الحلاج هى «العقل الفعال» الذى هو بمثابة شخص إلهي. كان الحلاج يتجه إلىه فى ابتيالاته ومناجياته العشقية. ومن أبياته التى تعبر عن حلول الروح القدسية فى الروح البشرية:

أنت بين الشغاف والقلب تجرى

مثل جرى الدموع من أجدان

وتحل الضمير جوف فؤادى .

كحلول الأرواح فى الأبدان

ليس من ساكن تصره إلا

أنت حركته خفى المكان

يا هلالا بدأ لأربع عشر

ثمان وأربع واثنتان

وأبياته:

علم النبوة مصباح من النور

معان الوحي فى مشكاة مأمور

فأناله يتفخ الروح فى جلدى لخاصر

ويتفخ إسرائيل فى المصور

إذا تجلى لروحى أن يكلمنى

رايت فى غيبتي موسى على الطور

ويقول البلخي فى الاصطغرى عن

هذه العقيدة الصلاجية:

«من هذب فى طاعة جسمه.. وملاك

نفسه .. ارتقى به إلى مقام المقربين..

فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب، حل

فيه روح الله الذى منه عيسى بن مريم.

وأن فعله حينئذ فعل الله».

وهكذا بينما كان المتكلمون يقولون بوجود الذات الإلهية، قال الصوفيون بوجود شاملة لكل شيء. أي أنهم أدخلوا الإنسان في الرضع الرفيع الذي لله وجعله مشاركا المصير الإلهي. ويعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال المتصوفة بوجوده في كل شيء، فلا موجود إلا الله بينما العالم ليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو شأن من شئون الله وبعضهم يعبر عنه بلته فعل من أفعاله. ومن ثم قول قائلهم أن ما ثمة إلا الله وأسماء وأفعال.

على أن معطيات المتصوفة للمسلمين لم تكن في ميدان الميتافيزيقا الذي كانوا فيه في الأغلب ناقلين أو مقلدين بل في ميدان السيكلوجيا. فللسيطرة على عنصر العدم في الوجود البشري يجب أن يفهم الإنسان ذاته، أن يفهم ذاته، وقد نسبوا في هذا المعنى إلى الرسول قوله: «وجودك لثب لا يقاس به ذنب أخرك» وهذا لا يتحقق إلا عن طريق الحب. وفي لغة المتصوف الله هو المحبوب والإنسان المحب ومطلب الصوفي أن يدخل في هذه العلاقة الوثيقة التي تبلغ غايتها وتحقق حينما تختفي ثنائية المحب والمحبوب حين ينظر المحبوب إلى نفسه من أعين المحب أي الله مشاهدا ومعاظنا لله، محققا بهذا الإعجاز الأكبر للظهور الإلهي الذاتي.

وللمتصوفة المسلمين تأملات كثيرة في هذا العشق الذي تحتدم في أعماقه صنوف المجاللة والشوق والإبتلاء الذي هو ثمن القرب من الله، وكذلك الأنس والفرجة.

وفي مناجيات المتصوفة وأهازيجهم شهد صور الأعين الدامعة والقلوب الخافقة ومعاني الدلال والوفاء والضيافة

والغدير ولذة الخلوة وحلاوة المناجاة، فكان الحلاج يصرخ في شوارع بغداد وقد استبد به الوجد: «يا أهل الإسلام، اغثوبني. فليس (أي الله) يتركني نفسي فأنس بها، وليس يلخني من نفسي فاستريح منها، وهذا دلال لا أهيقه» (٣٢).

بل ترى في شعرهم وفي شعر غيرهم من متصوفي المسيحية قويا من المعاني الجنسية فالروح هي العنصر الأثيري والله العنصر المذكر في خلوة العشق، بل إننا نرى عند بعض رهابيات المسيحية الشوق إلى ولادة الابن المقدس الذي هو المسيح من أرحامهن وضمه إلى صندرهن وإرضاعه. وهذه للشاعر الأموية نحو الطفل المقدس نراها كذلك في التصوفيات المتصلة بكرشنا (٢٤).

وتشبيه الخلوة الصوفية بالفعل الجنسي يجعل في ذاته أوجعا للذكريات غامضا بأن الفعل الجنسي استرجاع لحالة من الاكتمال كانت للإنسان في البدء ثم فقدها.

ففي نص كباتي أن اجتماع الرجل بالمرأة في الفعل الجنسي هو استعادة لحالة قبل الخلق كان يؤلف فيها الرجل والمرأة وحدة جسمية وروحية لا انفصام فيها.

وفي المادبة لأفلاطون مفهوم مشابه عن وجود متكامل مؤلف سابق يسمى الإنسان لتحقيقه في لحظة القران. فيقول أفلاطون إنه سرعانا ما يعبر المحب اللذة التي يمنحها القرب الجسدي لموضوع المحب ولكن نفسه يستبد بها بعد ذلك الشوق العميق، لا لذة الجماع، بل لشيء آخر تقتضيه الروح ولا تستطيع أن تخبر به. ولا تفتأ الروح تنتقل تشد إطفاء غلة هذا الشوق في التماس ثم في أشكال رفيعة من التماس في ابتداء الأفكار وصناعة الشعر والتماثيل ولكن أرفعها جميعا،

آخر مراحل العشق هو بلوغ الروح وتحقيقها رؤية الجمال الخالد نفسه.

وفي هذا المعنى يمكن القول إن الاشواق المبرحة لأصحاب الحب العفري في أول الإسلام كانت من طلائع الحركة الصوفية.

وهذا الإدراك الصوفي للحب الجنسي يجعل خبرة العشق تحليقا للانتصار على وهم الانزواج والتعدد والذبول في إحساس الوحدة الكامنة. وهو إدراك قد يتسع حتى يشمل العالم المحيط كله بدوايه ونوته. عند ذاك تخرج خبرة الحب من نطاقها الذاتي المحدود لتصبح خبرة كونية ويصبح الحب الأول هو الذي كشف عن الرؤيا الخالدة لوجه الله. بل يصبح في عبارة شوبنهاور «ممسكا بناصية علم الجمال الذي في كل مكان ينتقل صاعدا هابطا في العوالم يأكل ما يشتهي ويلبس الصورة التي تستهويه ويجلس ينشد نشيد وحدة الوجود الذي مطلعه «باللوعة».. باللوعة، باللوعة».

هذه هي قمة الخبرة الصوفية: اجتماع المتناقضين وظهور قران جديد يظهر فيه القدسي ويشارك الغاني في الخلود ويصبح المخلوق متحدا مع خالقه.

وقد أطلق المتصوفة على هذا وحدة المشهود وهي «حال» أي خبرة يفقد فيها صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله. كما فروا بين مقامين، مقام الفرق الذي يفرق فيه الإنسان في حالة الصغر بين الخالق والمخلوق ومقام الجمع واسمه حال الفناء والمحو ويفقد فيه التمييز بين المخلوق والخالق ويرى أن كل شيء هو الله. فيقول:

فأنا المغنى والفناء وسامع نعمات نفسي، الناي والمزامر.

وجاء في اللع كمال المعرفة إذا
اجتمعت للتحقيقات واستقرت الأحوال
والأماكن وسقطت رؤية التمييز^(٣٩).

وهذا الربط بين طرفي الثنائية هو
«التوحيد» في مفهوم المتصوفة. فبينما
عالج المعتزلة الذين أطلق عليهم اسم
«أهل التوحيد»، وحدانية الله عن طريق
العقل، سعى المتصوفة إلى ممارسة هذه
الوحدانية عن طريق التجربة أو الممارسة
أو ما يطلقون عليه اسم «العلم»
والقشيري يعرف «التوحيد» في المعنى
الجديد على أنه «محو آثار البشرية»
وتجرد الالهوية، أي تبديل إطلاق النفس
لأنها تدعى الربوبية بنظرها إلى أفعالها،
كقول العبد «أنا» و«أنا» لا يقولها إلا الله،
وتجرد الالهوية يعني أفراد القديم عن
المحدثات... وشهد الله أنه لا إله إلا هو
والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط. فهو
قد شهد لنفسه بالوحدانية قبل الخلق
بينما يعرف الجني التوحيد بأنه «أفراد
القديم من المحدث» أي الممارسة الفعلية
للمطلق مع اختفاء لكل ما هو محدود
ويعني وعنده كذلك أن التوحيد هو التوحد
أمام الله دون «شيء» أي دون «ذاتية»
وبلا ثالث يتوسط بينهما. وأن يفرق في
البحار المتلاطمة لوحده تعالى فطمس
أثانيته ويغفل عن نفسه وعن نداه لله له
وعن استجابته لله، ويفقد الإحساس
والفعل لأن الله يحقق عن طريقه إرادته
فيه^(٤٠).

ومعنى هذا أن إرادته قد انتقلت لتحل
محلها إرادة الله، وذاته «أنا» قد محقت
ليحل محلها الوجود الإلهي. وليس في
هذا معنى خضوع الإرادة البشرية أو
«الأنا» البشرية لإرادة الله وجوده، فمن
شان هذا بقاء الثنائية - بل أن يصيح
الإنسان وهو يريد بإرادة الله بوجوده
بوجود الله وأن ليس بعد إلا إرادة
واحدة وجود واحد.

وهذا الموت عن «الذات» و«البقاء» في
الله، هو قمة الخبرة الصوفية، ومتهى
تجلياتها وجوهر عذابها وانتصارها
ويطلق عليه اسم «الفناء». وله ثلاث
مراحل أولها فناء الصفات وآخرها فناء
«الأنا» أي ذاتية الإنسان.

وهي حالة رأى فيها الجنيذ الابتلاء
والموجدة والشوق المبرج، حالة من
العذاب والظما إلى الله.

وقال سورين كيرجارت للمتصوف
المسيحي المحدث يصفها: «أن تنزع
الإرادة من كل الأهداف والظروف
الأرضية، وهذا يتطلب محاولة اليمة
وتكرارا لا ينتهي. وإذا حدث بعد كل
هذا أصبحت الروح - رغم كل مجالدها
- كأن لم تكن، وضع ما في الحياة
الدينية من عذاب وتحطيم للذات. فلا
عجب إذن أن يرى اليهودي الموت لنا
لرؤية الله وأن يعتقد الوثني أن الاقتراب
من الله به الجنون. فعلاقة الروح مع
الله علاقة مع كائن أشد مفارقة
للإنسان.. ومن ثم كان هذا التصدرج
الضروري وما يثيره من آلام جديدة في
كل من يسعى لتحقيق المطلب الروحي.
فالإنسان فإن يريد أن يسكن المطلق
الذي لا حدود له».

السكن والصحو:

هذا الانتقاء الناصر الخصب المافل
بالخضر بين «الأنا» و«الهو»، هو الذي رآه
كارل يونج - أمام السيكولوجية التحليلية
الحديثة - محققا للتكامل البشري،
وشاهد فيه عودة الفرد إلى منابع وجوده
المستقر في أعماق اللاوعي وخروج من
العزلة للبرورة، والزمنية، والفناء الذي
ضربه العقل سبيجا حول الإنسان.

على أنها خبرة يحولها الخطر،
ويصف بها العذاب والمعاناة. «فالأنا»
لل فرد يخبر ويضفت حتى تكاد تنطفئ
جنونه، وتم من مرة ضاع العقل وإنهار

الفرد أمام تحفريات اللاوعي وسيلولة
الدافقة. «فمن من البشر سمع صوت
إله الحي يتحدث من وسط النار، كما
سمعنا، وعاش» كما جاء في التوراة.
وفي عبارة بولس الرسول إلى
الغلاطيين: «ولها نار محرقة».

هذه هي أشد الخبرات البشرية
عفا: يد تمتد فتعصر القلب، وعاصفة
تهز الرأس والجسد حتى لتكاد تقتلهمها
ونار هوجاء تتوالت ألسنتها في البدن
والقلب تحرق وتظهر حتى لا يبقى من
الوجود البشري وجود، من النطق
البشري نطق، بل صوت مزمار رهيب
هو صوت الله. فيقول أرميا النبي:
«تحطم قلبي في داخلي، وعظامي
جميعها تهتز، كنت كسكران ومثل رجل
استبدت به الفجر بسبب الرب وبسبب
كلام قدسه». على أنه متى تم الانتقاء
سكنت النفس سكونية تشبه الموت وبهرت
الانفاس وانقطع لهاثها مثل انصباب ماء
النهر في البحر المحيط في عبارة
اليسطامي:

«ترى الأنهار تجري ولها دوى
وخير حتى إذا دلت من البحر
وامتزجت به سكن خريفا وبديها ولم
يحص بها البحر ولا زانت فيه وإلا إن
خرجت نثر في».

لذلك تمدت المتصوفة عن لحظة في
جوهر الخبرة الصوفية فيها فراغ طامع
وسكونية وخمياح. تشبه الموت، رأوا في
دخولها تحقيق العشق.

فينشد عز الدين المقدس في جردة
هذا العشق المميت:

أباحث ندى إذ باح قلبي بديها

وحل لها في حكسها ما استحل
ويجعل ابن الفارض، إمام المصبيين،
الموت برهان العشق والوسيلة الوحيية
للمعاينة وجه المحبوب.

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيما

ولم تلقنى ما لم تجتعل فيك صورتى

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره

فسألك وادفع عنك غيبك بالثى

وجانب جناب الوصل ميهات لم يكن

وها أنت حى إن تكن مسانقاً مـ

أو بيته الذى يهن مكان الرجدان:

قلبي يصعدنى بآلك مستلقى

روحى فذاك عرفت أو لم تعرف

وقد رأى الصوفية فى الغناء عودة

إلى حالة كانت قائمة، حين جمع الله فى

راحته نسل آدم إن هم فى الاصطلاب

والأرحام وقال «أست ريكـم فشهدوا،

فالجنيـد يرى أن الله أشهد البشر

بوجدانيته قبل خلقهم إذ كان وجودهم

بعض وجوده، أى وجود خارج الزمن

وخارج الوعى. فهو الذى سأل وهو الذى

شهد برحمانه لا انضمام فيها. والغناء

هو استرجاع هذه الحالة الأولى السابقة

على الخلق.

لقد اقترن الخلق وظهور الوعى

البشرى بمفهوم الخطيئة والسقوط

خسرج الإنسان من وحدته مع الروح

العظمى ولقد صلبته بجوهر الأشياء

والكائنات ولم يعد له منها غير أحاسيس

خارجية وفى تلك اللحظة نفسها فقد

العالم طاقاته الفواردة المشرقة وأحيط

الإنسان بالمكان والزمان اللذين أصبحا

مظهر منه للخطيئة وسيرهما. وهذا هو

معنى الشعيرة الرابعة فى قصة الخلق،

فهى إذ أقصحت للإنسان عن سبب

حالته القائمة أرضحت له الطريق للبعث.

فكما أنه انتزع نفسه من الخلود واختار

المكان والزمان سكناً له، وكما القى

بنفسه من الحياة الأبدية إلى الموت،

فعلية إذن أن يخضع نفسه للموت

ليسيطر من جديد على الخلود، عليه أن

يموت عن الوعى والخطيئة التى هى

نتيجة الوعى، حتى يعود إلى مجال
الطاقة الصافية.

وهذا هو تفسير لحظة الغناء فى
أعمق معانيها.

وفى أعماق هذه اللحظة الرهيبة التى
يختفى بها البشرى تشهد آثار السكر
الإلهى والطرب وتسمع للهمس باستمرار
العشق العميقة التى يستحيل فى
أغوارها الحب محبوباً، ويصبح المرید
هو الله. فيقول أبو يزيد البسطامى،
«وصلت إلى العرش فإذا هو خال فالحق
نفسى عليه وقلت: سيدي أين أطلبك،
فكشف فرايت أنى أنا. فأتا أوى فيما
أطلب وأنا لا أغيرى فيما أسير».

وكان يقول «سبحانى ما أعظم
شئنى»، «وكنيت دينيان القلب أربعين
سنة. فعند ذلك أشرقت على نفسى: إنه
هو الرب والرب هو العبد». وهو يذهب
لزيارة البيت فينادى فى بعض اللثامات
«إلى أين يا أبا يزيد؟» فيقول «إليه»
فيقال له «لقد خلقتك ببسطام».

ثم قول الصالح وقد أخفى عينيه
نصف إخفاء بطرف كـه «أنا الحق»، أى
«أنا الحق الخالق»، أى «أنا هو الله».

وأعلى مراحل الشهادة هى «لا أنا
إلا أنا» بينما إنناها قول «لا إله إلا الله».

وهذا الإبدال فى الأنوار حين يحس
الصوفى ويحس كائناً هو الله، من
بعض أخطار هذا اللقاء المميت وهو
عريضة من السكر الإلهى تنهى الإخلاء
عن الجرح به فهو إفشاء لأسرار الحب
ولأن الشرع الإسلامى يحرص على أن
يبقى الله بمنأى عن أن تتأله العقول
والأبصار.

وفى المونتانية المسيحية نرى عريـدات
مماثلة فيقتل مونتانيوس الذى ظهر فى
القرن الثانى: «أنا الرب الإله أقتير بانبا
فى صورة الإنسان» وكذلك وليس كملاك

أو رسول جئت، ولكن كالرب الإله الأب.
وقوله: «أنا الأب والأبن والبارقليط» (٣٨)

على أن للغناء وجه آخر هو البقاء
فغناء الذات عند متصوفة للمسلمين
ليست فناء كاملاً - نيرفانا - كما عند
الهندوس - بل هو مجرد انحصار لذات
فى عزقتها وإحصاسها المرفف للتيقظ
بوجودها المفرد، مع استمرار الوجود
والبقاء فى الله. وليس فى الغناء - كما
يقول الجنيـد - اتحاد كامل بالله
كالإنسان قد نضت عنه إرأنته وذاتيت
البشريتين كما رفعت عن وجهه حجاب
كثيرة ولكن حجاباً واحداً لا يزال قائماً
بين الله والإنسان. فالغناء المطلق - كما
يؤكد ابن عربى - أمر لا معنى له بل
الغناء فناء الأشكال وعالم الظواهر
واستمرار الجوهر الواحد الشامل أو
«الخلق الجنيـد»، فالمتصوف لا يستطيع
أن يموت عن نفسه كلية ويصبح فى
الوقت نفسه على وعى بالله كحقيقة
شاملة لكل شئ^(٣٩). بل الصوفى
الكامل هو الذى يرى «الله» وهذاته على
السواء مجتمعين، منكباً وحنبهما
الأصيلة.

والغناء والبقاء، وجهان للالتقاء
بالحقيقة الإلهية فى الأغوار المظلمة
للروح، حين فقدان الوعى «بالأنا»
وتداخل الصواس وشطحات الروح
والسكر الإلهى - على أن هذه وحدها لا
يمكن أن تكون غاية المرید، كما يقول
الجنيـد، بل لابد من عودة إلى الوعى
والناس أسماها الجنيـد الصمـو.

ففى الغناء فقدان للسيطرة على
الذات والعقل وانتفاء للحركة، فالمرید لا
يستطيع أن يذهب إلا من الله إلى الله
وفى الله، والله يريد عبده أن يعود إلى
عالمه بعد أن تزود بالروح الذى أشرق به
عليه. فيصبح ذاته ثانية وموجوداً فى
نفسه وفى الله بعد أن كان موجوداً فى

الله وغائبا عن ذاته. وذلك لأنه قد أفاق من سكر غلبة الله إلى وضوح المصحى وإدراك الصفات والحركة.

وفى الصعود يمشى الصوفى وفى نفسه لواعج الشرق إلى مشاهد فى هذا العالم لأنها تحمل أريجاً مما تنسمه إذا كان ماثلاً أمام الله. والجمال كما يشوقه يعذب لأنه يذكره بكمال لا يتحقق بعد ومحجب لا سبيل إلى نسيانه. وهذا هو عذاب الشرق الذى يضمن جميع المتصوفة.

على أن ليريد المائد من هذه الرحلة فى أغوار الروح يعقب بلزج، حرية جديدة فائقة حرية أخلاقية مثل حرية بولس بعد أن عاد من السماء الثالثة التى أمسك بها، حين وضع عن كامله وكامل المسيحيين سلطان الناموس ومارس حرية فائقة من أشياء هذا العالم وإحساساً فرحاً مفرداً.

ويطلق المتصوفة أحياناً على حالة المصحى الفرق الثانى، تمييزاً لها عن «الفرق الأول»، الذى يمثل وحدة «الأنا» الجدية قبل الفناء، كما يطلقون عليها جميع الجمع، إذ الفناء اسمه «الجمع».

أى أننا هنا أمام حقيقة جنسية كبرى، جمع فيها النقيضان فى لقاء مفعم حافل.

وقد تمثلت هذه الخبرة فى النزول إلى العدم ثم العودة منه فى الأساطير والقصص بهبوط البطل إلى العالم السفلى أو بالرحلة إلى بصر الظلمات التى تنتهى عادة بتجدد الحياة والبعث والانتصار على الموت. فهى مغامرة أوريسيليوس ورفاقه التى انتهت بموت تابريليوس عقاباً له على اقتران الأضداد الذى تمثل فى فسق الأخ بنفسه. وتابريليوس هذا هو المبدأ للذكر طلوجس الذى هو أيضاً «نوس» الغنوصيين (أى العقل الأول). وقد هبط

إلى أحضان الطبيعة (الفيزيس). لذلك فالحوت هنا يمثل اكتمال هبوط الروح فى المادة واختلاطها بها.

ثم هى رحلة ذى القرنين والخضر إلى مغرب الشمس حيث بلغا عين الحياة التى أصاب الخضر من مياه الخلود. بعد أن اجتازا عند نهائيات العالم ومشارف جبل قاف الموت أو ما يشبه الموت.

وهى أيضاً رحلة موسى إلى مجمع البحرين - بحر الظاهر والباطن - الشريعة والمعرفة - حيث يعيى الخضر، الذى يمثل اكتمال الذات الجامعة بين أطراف الصيانتين الواعية واللاواعية، الزمن والخلود.

إن موسى الذى يمثل الشريعة، أى انتصار العقل على فوضى الغرائز، يمثل كذلك «الأنا» المفرد الذى يحتاج إلى الزمالة الحية التى يهبها الله له فى شخص الخضر، كما وهبها لبولس فى طريق عمواس عندما طمست عيناه من مشاهد هذا العالم وقد تمت رؤى الروح، وكريختها فى صورة أرجونا فى البهجا فانسجتا.

وهو الثانى الذى كان مع إبراهيم فى النار، ذاك الذى يشبهه واسمه ملك الظل.

وهو أصف بن برخيا الذى كان مع سليمان وكان أعلم منه وأعظم وأكبر قفراً وحاملاً للاسم الأعظم وهو السابع الذى كان مع ستة الفتيان فى الجب^(٤٠).

إن البداية التى يقف عليها الخضر تشرق بالأزهار الربيعية البانئة رغم ضراوتها. وهذا المصدر الحى للطاقة الإلهية التى يرتقى منها أولئك الذين يهبطون للقاء الفنى عند مجمع البحرين أو فى عين الحياة) يتعكس فى فن العمارة الإسلامى وفى الفلسفة التى تقوسب البيت، وفى مكان الرضوه

الذى يتصنف ضمن جامع ابن طولون، وعند أصحاب الكيمياء نرى بستان الفلاسفة ممثلاً فى الدائرة الرباعية التى هى مركز الماندالا التى هى عبارة عن التقاء المستقيم بالدائرة واجتماعهما وتمثل الاكتمال واجتماع أطراف المناقضة، الزمن المستقيم بالأبدية الدائرة، الإنسان بالله.

ومن رموز هذا القرن الوردية التى يمسكها ابن الله، والتى شبه الحلاج للصلوب بها، فراسه المنكس على الصليب أصبح عند مريدته وأتباعه الوردية المائلة. وفى المسيحية البسيطة كان الطريق «من الصليب إلى الوردية Per Crucem ad rosam» التى اختزلت فى عبارة Rossi Crossi وهو كذلك جهره الشمس السماوية هابطاً فى الوردية فالوردية هى استجابة الأرض لوجه للشمس. وقد ضمنت هذه الصفة الشمسية، فى رمز «الزهرة الذهبية» فى الكيمياء للصينية، «الزهرة الزرقاء» عند الرومانسيين هى آخر النفضات النوستالجية للوردية التى نجت وسط خرائب إليهاكل الوسيطة وقد جعلت أريجاً وبها أرضياً جديداً.

الموت والبعث:

ونحن نرى هذا السر - الموت والبعث - كأننا فى جهر الميثولوجيات جميعاً وفى التراجميديا الأثينية، فى أسطورة أوزيريس وأرخيوس وديونيسيس وهزل وفى مقدم المسيا عند أنبياء اليهود، فالوزيريس الإله الإنسان الذى يقتله ست أخوه ويمزق جسده ويلقيه، يبعث من جديد ليهب الخلود للبشر ويصبح القائم على الحكم فى عالم مغرب الشمس، وأرخيوس معلم الحكمة ومروض الغرائز وديونيسيس بوجديات خمرياته يتمزق جسده ثم يبعث، وهزل ومجالداته ورحلاته إنتقاد البشرى من عذاباتها ثم

لغته لذاته ورفعته وبلغه الألوهية. جميع هذه الصور تحكى صورة البطل البديهي الذي وظيفته هزيمة الموت وتوطيد أسباب الحياة.

ومولد التراجيديا الأثينية كامن كذلك في الاحتفال بسر «تمزيق الأوصال» الذي هو «الحسياسة في الزمن»، بديونيسيوس - الإله الثور - مقتولا. والكتاتروسيكس (التطهر) الذي جعله أرسطو وظيفة التراجيديا هو المشاركة في عذاب البطل وفي موته ثم العودة وقد تطورت الجماعة من أثارها المعما المنصرم، من إرسان الخطيئة والموت، فليس الموت وحده هو موضع التراجيديا - كما يظن العامة من النظارة والكتاب على السماء - بل هو مبدأ الحياة الذي يتجدد ويزداد ثراء بموت البطل. هو أن يقترب المشاهد في ممارسته لعذاب البطل وموته - يقترب من الجوهر الحى والمعين الإلهي، ثم يعود ثانية إلى حياته وقد سكنت نفسه وانجلت عنها ظلمات الخوف والقلق.

هذا الموت من المنطق ومن الركون العاطفى إلى اللحظة العابرة في عالم الزمان والمكان والالتزام بها؛ والتمحول إلى حياة شاملة تطلق وتعلن ظفريها في قبلة الغناء، في عناقلة أخيرة هي الموت: هذ هي الخبرة التى يظن علىها الفن التراجيدي وهي فرحة ووجدانية المنقلة من الضلالة.

يهبط البطل إلى الأغوار المظلمة المخيفة التى يصل الناس والأله وجوههم عنها في رغبة وفزع ويحارب أعداء غامضين وينزع طبيئته من قم الهلاك ويعود بها إلى العالم ليعتقه مما كان يربح تحته من كآرته أو مثله للزمن وترد في مهالك المكان. وهذا الخلاص

الجميد لا يمنع صيحة العذاب من أن ترد ولا يطفى مشهد الفزع ولكن حيا عظيما فيه المعاناة والصبر والسكينة يكسو جميع هذا بقوة لا تقهر، فإن بعض النور الذى يتبرج خفيا في هذه المادة للصمت، التى هيئ ليها البطل قد تفجر في صخب وبهجة. وهذه التدويب الدامية والأجساد التى مثل بها - عينى أوليب الطفلاتن وجسد هملت المسجى - ليست هذه هي الحقيقة بل هي ظلال لدائمة لا يصيبها الفساد، بل تزداد خصبا وثراء. الزمن يكتسى بالبهاء والعالم يشارك في تشيد الأفلاك.

أثنا في صورة البطل الإلهي ترى الله نفسه يتصارع مع خليقته الحية في نقصها وعذابها بل إنه ليصل على كاهله معاناتها وعذاباتها محققا بهذا الخلاص ومعنى الغناء.

طلب الموت:

إن ما يحدث في الخبرة الصوفية والذي تسقط له الخلية البشرية في الأساطير والتقصص ورمزية الأحلام، لا يزال يطلب تحقيقا في الواقع، إستقاما في مجال الزمن والمكان وفي التعبير التاريخي للناطق.

وفي دراما الجلجلة نشهد التمثيل التاريخي لما أرمضت به النفس البشرية من قديم. نرى سر الموت والغناء ومعنى الهبوط إلى أعماق الجميع ثم الجلوس عن يمين الأب قد خرج من مجال الأسطورة إلى ظاهرة تاريخية فريدة.

ولا يزال الصوفي يسعى وقد برح به الشوق لإعانة تمثيل هذه المعاناة لرفع جميع الحجب التى تفصله عن الله، ولأن يلقى بذاته في حفرة أخيرة في خضم ذلك النور الباهر الذى هو مركز الحياة ومعنى الماء الحى.

لذلك فالسعى للتح عند المتصوفة هو لما أطلق عليه ابن عربى «الفناء الأكبر، أى الموت» أو ارتقاء الجبل الأسمى سينا، كما فى صور السهروردى المقتول، الذى يتحدث في رسالته «الفرة الغريبة» عن بلاد ما وراء النهر، حيث سينا، التى هي للجنة الكبرى والمصيبة العظمى التى أراد على قممتها موسى أن يعاين وجه الله معبرا بهذا عن رغبته في الموت.

وقد تحدث المكي في «موت القلوب» عن هذه الرغبة في اللقاء الريمب فقال: ... من أعلام المحبة حب لقاء الحبيب على العيان والكشف في دار السلام ومحل القرب وهو الاشتياق إلى الموت لأنه مفتاح اللقاء وباب النحول إلى المعانة. وفي الحديث من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه^(٤١).

وأروع شوق لهذا اللقاء القاتل مع الحبيب يتمثل في حياة المتصوف الكبير «والعالم الغريب» السلاج، الذى صرخ عند ولغته الأخيرة بعرفات وقد استبد به الشوق يقول «تهدى الأجناص وأهدى مهجتي ولمى».

فما إن أقل من مكة عائدا إلى بغداد حتى أعلن رغبته في أن يموت من أجل الجميع فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة من الجلجلة والطرب: «يا أهل الإسلام أغثوني فليس (أى الله) يتركى ونفسي فانس بها وليس يأخذنى من نفسي فاستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه» ثم صاح بالناس في جامع المنصور طالبا الشهادة: «اعلموا أن الله أباح لكم نفى فاقتلوني... أقتلوني تخرجوا في وأستريح، ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى، وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد».

على أنه موت يجب أن تعقبه العودة والبعث بل هو مرتبط بها، كما لو كان هو وجه الموت الآخر فيقول:

اقتلونى يا قاتلى
إن فى قتلنى حياتى
ومعائى فى حياتى

وحياتى فى معائى
قد ظل حواريرى الصالح بعد صليبه
أربعين يوما ينتظرون قيامه. ومنهم من
قال إنه قام وأنه شهود عند الفرات.

وفى المسيحية الأولى نرى تهاكما
على طلب الشهادة والموت لأن هذا هو
السبيل الوحيد لعائنة وجه الله. فيقول
أوريجين السكندري الذى عاش فى القرن
الثالث للميلاد فى رسالته فى المحدث على
الاستشهاد: إن الشهادة هى التحقيق
الكامل للحياة المسيحية وأعلى مراتب
الشهود لأن الشهيد وحده هو الذى
يسير حقا فى خطى المسيح ويتحد معه.
وإن الحوارى الذى يحمل صليبه ويتبع
المسيح يبلغ معرفة مباشرة بالله الذى
يطالعه وجها لوجه. ثم يقول:

«تأملوا، فكما أن موت المخلص قد
طهر العالم فإن عمادة الاستشهاد بما
تصنعه أولئك الذين يعانونها تاتى
بالطهارة لكثيرين... فأرواح أولئك الذين
أطيع برؤوسهم لشهادتهم للمسيح لا
يقفون عينا أمام المنبر الإلهى بل يمنحون
الشفاعة لغيران الخطايا»^(٤٧)

وفى رسالة أجناطيوس الأنطاكي إلى
أهل روما^(٤٨)، دأبى أطلبه ذلك الذى مات
من أجلنا إنى أريد ذلك الذى من أجلنا
صعد ثانية. وصرخ البيروكرات من فوق
خشبة التعذيب: «احميك اللهم لأنك
جعلتني اليوم والساعة أهلا لأن ألق بين
أولئك الذين يشاهدون كأس مسيحك،
للبحث فى الحياة الخالدة بالجسد
والروح فى الروح القدس التى لا يفريقها
فساد»^(٤٩).

وفى الإسلام نرى سعيا مماثلا
وطلبا ملحا للشهادة. ونرى الرؤيا

الطاغية التى جلاها الإسلام لله الواحد
القهار، تجعل الشهادة قمة المطلب
الدينى ونحن عبور الهوة الهائلة التى
تقوم بين الإنسان والله ومشاهدته. وفى
اتحاد اللغتين - استشهاد وشهد - ما
يفصح عن مدى ارتباط اللغتين وهو
ارتباط قائم كذلك فى اللفظ الغربى
Martyr الذى يعنى فى أصله اليونانى
«المشاهدة».

والآيات العنيفة التى نزل بها الوحى
تمجيذا لشهادة وبعة للقتال والموت فى
سبيل الله والأحاديث للسنة وتبلغ نحو
تسعة وأربعين حديثا تفصل مكان
الشهداء فى الجنة الذين يطوفون فيها
كبعض طيورها ويبعثون بأجسادهم
وثيابهم مخضبة بدمائهم - هذه جعلت
الشهادة غاية درجات الخبرة الدينية
ونهاية ما يستطيعه المؤمن تقريبا من الله
ورأى.

وفى «الذوات» أن الله شرط لحقيقة
الصديق القتل فى سبيله وأخبر أنه يجب
قتل محبوبه فى قوله تعالى «وإن الله
يجب الذين يقاتلون فى سبيله صفا
كانهم بنيان مرصوص... فجعل القتل
محبة صحبته وعلامة أخذ مال محبوبه
ونفسه إذ يقول تعالى: فى سبيل الله
فيقتلون ويقتلون»^(٥٠).

وهكذا أصبحت دار الحرب مساوية
لدار السلام فى جهاز الدولة للجنة
وأصبح من عندما طلب الشهادة جهادا
فى سبيل الله، وهدفها الأكبر لقاء جميع
للشركيين بجميع المسلمين^(٥١). وكان
الرسول يقول « لكل نبى رهبانية
ورهبانية هذه الأمة الجهاد».

بل إننا نرى فى بعض القصص
الدينية ما يشير إلى أن قتل النفس يهب
للمغفرة من الخطايا فلما عبد اليهود
العجل ثم عاد موسى من لقاء ربه فقرأه
فى الرياح طلب بنو إسرائيل القوة فأبى

الله أن يقبل توبتهم وقال لهم موسى
قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم
العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقبلوا
أنفسكم، فاقبلوا الذين عبدهم والذين لم
يعبدوا، فكان من قتل من الفريقين
شهداء»^(٥٢).

وما جاء فى قصة شاول وابناؤه من
أنهم طلبوا الموت فى سبيل الله طلبا
للمغفرة^(٥٣).

وكان التوابون الذين راحوا ينتشدون
التكفير عن توكسهم عن نصرة
الحسين، فى الاستشهاد وكانوا يقولون
أنهم لا ينيهم من عظيم الذنب إلا
القتل^(٥٤).

وتاريخ الإسلام حافل بمسور
الشهادة وقصصها. الشوق إلى هذا
اللقاء بالله، وكان الحروب القوسية
خارج دار السلام لم تكف لاطفاء غلة
هذا الدول فراحت دعوى الجهاد
والاستشهاد تتردد فى دار السلام
نفسا. وما هم الخارج يكمرون أغناد
سيوفهم ويصرخ شذوب بين أصحابه:
«من كان يريد الشهادة فقد جاءته ومن
كان يريد الدنيا فقد نهبت». ولا يزالون
يقاتلون الفوج بعد الفوج والصف بعد
الصف جيلا بعد جيل حتى يبادون
وتذهب ريصهم.

وقد كان منهم حوثة الأسدى -
دعاء أبوه للرجوع عن للقتال قائلا: يا
بنى أجبك بابنك فلعلك تراه فتحن إليه.
فلجاب: يا أبت أنا والله إلى طلعة نالفة
اتقلب فيها على كهوب الرمح أشوق منى
إلى أبى.

وأيس فى تاريخ الإسلام مأساة أشد
تحريكا للنفس وإثارة لمكان الشجين من
البلاء الذى جعله الله لعلى وبنيه. فعلى
بن أبى طالب - فيما تواتر من روايات -
رجل قد كتب عليه القتل. قال له النبى
عند مرضه: «لن يموت هذا الآن. ولن

يموت حتى يملا غيظا وإن يموت إلا مقتولا^(٥٠).

وكان يحس بقرى مصرعه فلا يتزود في أكله بغير ثلاث لحصات ويقول أحب أن يأتيني أمر ربي وأنا خميس^(٥١). وفي فجر يوم مقتله خرج فاقبل الأوز يصحن في وجهه فقال: «نروهن فانهن التوائن». وكان يمر بملجم قاتله فيقول:

أريد حباته ويريد قتلى
عذيرك من خليك من مراد

ومشهد خروج الحسين من مكة إلى كربلاء - حيث جامة الشهادة - يحفل صور المساة الطاغية وطلب الموت. فهو يمشى غير حافل بنصحية الناصحين للمؤمن عليه بالبقاء ويقول: «إني رأيت رؤيا رأيت فيها رسول الله وأمرت فيها بلمر أنا ماض له».

ثم يأتية فارس وهو ماض في سبيله فينتنى نفسه ونفوس مصبه له^(٥٢).

وتاريخ العلويين هو تاريخ طلب الشهادة والفرج لها. وخير تعبير من مطلبهم هذا ما جاء على لسان زيد بن علي بن الحسين:

فأجابتها أن المنية منهل
لأبد أن أسقى بكأس النهل

لقد جعل الاسلام للشهادة كرامة لا تعطوها غير كرامة النبوة، بل لقد قيل أن النبي قد جمع إلى جلال النبوة كرامة الشهادة، فقد أكل عند فتح خيبر من شاة مسمومة يروي عنه في مرضه الذي مات منه: «هذا الأوان وجبت انقطاع أبهرى من أكلة خيبر»^(٥٣) وهو قول تدعاه الآية: «فإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم». كما قيل أن أب بكر مات مسموما من أرن أطمعه إياه اليه^(٥٤) ومات عمر من طعنة أبي الاسود.

فهنا هي الشهادة تصيح مطلب النفس المزمعة وقمة الخبرات الدينية. لقاء

الله لا يتحقق إلا بقتل النفس وهلاكها. يقول سوريين كيرجارت: «ما أشد قسوة المطلق. إنه يطلب الكل. والموت هو ثمن رؤية وجه الله. فما أروع الوقوع في يدى الإله الحي».

«الآنا» في الخبرة الصوفية تخبو حتى تكاد تطفأ ولكن ذبالة منها تظل تتقد. ولكن هذه الوثبة الأخيرة في الموت للحيط تحقق وحدة يتم فيها الامتزاج الكامل بين الواعى واللاواعى وبين الآنا والهو.

إقامة الأسوار:

هذه الموت الجائئ في العنافة الالهية، جعل البشر يسعون من تديم لبناء الأسوار للامانة حول الخبرة الدينية المنزلة بالهلاك.. وبذل الجهود لتحصيل هذه الطاقة الريفية في جداول أمنة يستطيع الإنسان أن يقترب وأن يستقى دون خوف الهلاك. وهذه هي وظيفة الطقس الدينى منذ أقدم العصور.

فبين الساميين القدماء كان الطقس هو التعميل الدرامى لموت الملك أو لجهه. وفي المسيحية البابلية للطقس كان الإله المقتول هو مردوخ الذى كان مقتله وبعثه يستغرق مراسم العام الجديد فى بابل.

كما كان هناك الاحتفال الموسمى ويموت تميز ونواح عشتروت عليه ثم بعته.

وظنان أيضا أن جلجامش كان من الآلهة التى عانت هذا المصير.

وكان لللك غالبا هو الذى يمثل دور الإله المقتول في هذه الطقوس، فهو الذى يحمل عن البشر لقاء الموت وتجديد الحياة بينما البشرية تشارك فى موته وتبعث معه دون خوف من احتراق الصجب وبقاء الخطر المالحق الذى يكن خلفها.

على أن جميع هذه المحاولات سواء

تمثلت فى الميثولوجيا أو فى الطقوس أو فى التراجيدين اليونانية أو أسرار ديونيسيس تعبیر ناقص ظل يسعى نحو الكمال حتى تحقق فى المسيحية.

فشخصية المسيح، عند الذين يؤمنون بها، تحمل عن البشرية حكم الموت وتحقق لهم انتصار البعث فى معنى صوفى وأخلاقي على السواء.

فالمسيح بموته قد هزم الموت، وهذا هو المطلب الصوفى. كما أنه أوضح الطريق للبشر لاصبل إرادتهم ونواتهم (احمل صليبك واتبعنى) فى معنى أخلاقي فريد يقوم على البذل والتضحية وبحق الآنا.

وهو فى قيامته قد وطد أسباب الحياة وفك أسار الذين فى القبور، وهذه هى خبرة «البقاء» الصوفية وفى الوقت نفسه أطلق البشر الذين آمنوا به من أسار الخوف والقلق ومنهم إحساسا أخلاقيا عميقا بالحرية والإنعتاق.

ثم إن الحقيقة المسيحية - على الأقل عند من يؤمن بها - حقيقة تاريخية وعملية الفداء قد انفذت فى نطاق الزمن ولكنها كذلك حقيقة أزلية تتجدد دائما فى طقوس الكنيسة. والمسيح يجمع بين برتيه الزمن والخلود على تناقضهما، والمسيحيون إذ يتقمصون ذات المسيح ويشاركون فى سر موته وقيامته عن طريق القداس بسر التناول يقترون من الإله الحي حتى الحدود الأخيرة للخبرة مشاركين بهذا فى الالتقاء العنيف دون خشية الهلاك.

فالمسيح قد ولد فى زمن أغسطس قيصر الرومان وهاش منتقلا فى مدن اليهودية ثم مات وبعث فى الرواية المسيحية للتاريخ وهو أيضا يموت وبعث كلما احتفل بسر التناول على مذبح الكنيسة ثم هو يولد ويموت وبعث فى الدورة السنوية للاعياد على مدار

العام، أي أن الدراما المسيحية تتحرك في امتدادات زمنية وخارجية عن الزمن وفي مدارات متعددة.

ونحن لا نتعرض هنا للمصداق التاريخي لحياة المسيح. فليس هذا موضعه، وإنما نحن ننظر لجليلية الغداء كحقيقة سيكلوجية حياة تمارسها المسيحية منذ قيامها حياة وعقيدة، لها جانب تاريخي. ولا يهم بعد إذا كانت قد حدثت فعلاً أو قامت الكنيسة الأولى بإسقاطها في الامتداد التاريخي محيطاً بهذا عملية الغداء برباطات زمنية مكانية وثيقة.

إن الفكرة الرئيسية في تعاليم بولس الرسول هي أن المسيحي يجب أن يعيش من جديد حياة المسيح بأن يسكنه داخله كمصدر للحياة الجديدة واعترافاً. لقد كان مخالفوه يقولون إن الخلاص هو الخضوع لنظام من التواهي والشرائع والتواهب التي نزلت عن طريق الربى ومارسها السلف، أما هو فيقول «مع المسيح صلبت» لكني أحياء، لا أنا بل المسيح يحيا في» (٥٥) «وإني حامل في جسدي سمات الرب يسوع» (٥٦) «وَأرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخاً يا أبا الأب» (٥٧). ثم نراه يبعث إلى أصدقائه الفلبينيين من سجنه في روما يقول: «عدنى أن أحياء هو أن أكون المسيح». وقد جعل المطلب الأكبر هو «الفوز بالمسيح» ومعناه إدراكه عن طريق الخبرة الداخلي ومعاناة قوة قيامته وشركة عذابه وموته.

وهذا لا يتحقق إلا إذا تحرر الإنسان من إرادته الذاتية وتحول عن «الحياة» والمصير الذاتي، وقبل المصير الكوني الشامل للمسيح، وهذا المعنى قائم في عبارة كيرلسنا ليس بالفيدس ولا بلوان التكفير ولا بالمصنفات ولا بالأصاحي يمكنك أن تراه في هذه

الصورة التي شهدتها فيها الآن. ولكن بالولاء لي أتجلى في هذه الصورة للذي يعمل عملي ويتركني هنا له، والذي يخلص لي بون أن يحمل كرامة المخلوق - هذا يأتي إلي» (٥٨). وعبارة للمسيح: «الذي يفقد حياته من أجل يجد» (٥٩).

والمعنى واضح وهو جوهر كل ممارسة دينية: أن يتحول الفرد عن كل تعلق بلوان قصوره الذاتي، أن يتجاوز أطماعه وأحقاده ومخافاته وألوان القلق التي تستبد بحياته، ولا يقاوم بعد أو يخشى هلاك النفس الذي هو شرط الولاية الجديدة في الحق والدخول في تلك المشاركة الكاملة للوجود، عندما لا يصبح هدف الإنسان منصرباً للحياة، بل للوجود الشامل الذي يضم الحياة والموت، حين تفرغ للسكنة النفس ويحل الرضاء محل الطموح والسكن موضع السعي المتعثر المضطرب، ويصبح الإنسان ليس «أنا» مستمع الرغبات، بل «ذاتاً» غنية لا تطلب بل تعطى وتبذل وتجد الحياة.

وهذا الصليب الذي على المسيح أن يحياه في معناه الأخلاقي تميها الكنيسة كحقيقة طافية حياة، ويكرى لأبد من استرداها والفوز بها دائماً عن طريق التمثيل «القدس» لمساة الجلجلة. وهذا هو جوهر القداس وسر التناول الذي «للعهد الجديد» الذي مهر «بنمه».

وفي قداس القديس غريغوريوس الذي وضعته الكنيسة القبطية الأولى نرى كيف تصور الأمان من جديد وتعد حياتها كل يوم أحد وتقرند في أيها الهيكل إرعدادات الجلجلة فمن هم الكاهن ترتفع الكلمات:

«أنت عانيت مهانة الكافرين

أنت بذلت ظهرك للسياط

وخضك للطماع...

من أجل يا سيد لم تحول

وجهك عن عار البساق»

فيرد الشعب:

«اللهم ارحمنا - كيريليسون...» ثم يقول الكاهن:

مثل حمل مساق إلى الذبح

حتى إلى الصليب أظهرت عظم اهتمامك بي

أثامى تقتلها بنزولك القبر

ثم صعدت إلى السماء

بأكورة الأحياء...

وبعد هذه الكلمات التي يقدم بها مشهد الصليب يرتفع صوت الكاهن بكلمات وضعت في فم المسيح واستوحيت من عبارة بولس في رسالته إلى الكورنثيين:

(لأن كل مرة تكونون من هذا الخبز

تشربون من هذه الكأس...

وتشربون بدمي وتعرفون بقيامتي

وتكرروني إلى أن أجيء)

فيقول الشعب:

«بومتك يا رب نشرب

وبقيامتك المقدسة

وصعودك إلى السموات نعترف».

وهكذا نرى الحمل الذي يذهب طائفاً ليبتل نفسه، المسيح، يرتفع ليصبح موضوع القداس كله، ومحور كل ابتهاج أوصلة ترتفعها الكنيسة إلى الخالق.

ولكن الموت هو نفسه، في أغواره العميقة، للصياغة، المسيح للصليب هو المسيح المساعد المظفر الذي كسر شوكة الموت، لذلك فالحران الكنيسة هي مصدر إفرانها. الأضخان فيها مغلطة بالبهجة والحرية المنجحة.

وهكذا فبينما التناول هو لحظة للتوتر الشديدة في حياة الكنيسة

الصوفية التي «تنتهي الملائكة أن تنظر إليها»، والتي تملأ نفوس الشعب بالخشعية والرعشة، فيرتفع صوت الشماس في القداس السورباني لما يعقوب يقول: «فيها هو ذا الآن وقت الخوف، في الساعة الرهيبة، القوات السماوية تقف في فزع تخضعه وفي ترجف .. إنها ساعة تضحية الفداء التي فهرت فيها الخطيئة أمام الله. يأسدنة المعبد، فلتترجف أوصالك فاتهم شركاء في النار العية». نرى أن سر الموت لا يحقق اكتماله ويبلغ نروقه إلا في القيامة لأنه بدون انعكاس خبرة الخلود وتجليها في الزمن تفقد وتضيع دون رجعة، وأن لم يكن للسبع قد قام فباطلة كرازتنا وباطل أيضا إيمانكم.. ولكن الآن قد قام المسيح من الأموات وصار ياكورة الرافقين^(١٠) بهذا تتم الخبرة، يتكسب الصليب معناه، ويصبح الموت وهو ليس مجرد ضياع وتبدد للضمرة البشرية، بل إرهاب لها وولوج بها لمراتب لا تتاح للبشر المكبلين بقيود الزمن. ومن هنا كانت هذه الرنة الفرحية التي تتسم بها سيكلوجية الكنيسة الشرقية البدائية والتي لا تزال تردّد في أيها الكنيسة القبطية التي لم تعمل أبدا في تاريخها الطويل صورة للجصيم وعذابه. ذاك أن «هذا هو النصر الذي قهر العالم - إيماننا» (٦١) وفرحوا كل حين .. وأشكروا في كل شيء»^(٦٢) بل إن شهادة «أعمال الرسل» والرسالة التي حملوها كانت الكرازة بقيامه يسوع، فيقول بطرس في أول عظاته عن المسيح: «الذي أقامه الله نافضا أوجاع الموت إن لم يكن ممكنا أن يمسخ منه.. ونحن جميعا شهداء لذلك».

وكلمات المسيح في الإنجيل الرابع في حديثه عن «الحياة الأبدية» التي يشارك فيها كل من يؤمن بالآل، و«الماء الحي» الذي سيهبه لأولئك الذين سيؤمنون

فيهم «يتر من الماء تنفجر حياة أبدية» و«خبر الحياة» التي «من ياكل منها يعيش إلى الأبد» و«عده الذي وعد به: «الساعة قائمة» وقد أتت حين يسمع الموت صوت ابن الله، والذين يسمعون ستوهب لهم للحياة بكلمات المذبة: «أنا القيامة من الموت وأنا الحياة» ثم اللفاظ للرهيبة التي تنبعت من سفر «الرؤيا»: «أنا الأول والآخر، أنا الذي يحيا ثم مات واشهدوا فهنا حتى إلى الأبد، آمين، وعدتي مفاتيح الجحيم والموت». وأخيرا صرخة بولس المظفرة: «الذي زرع في الضعف، رفع في القوة.. أيها الموت أين نصرتك؟ ونصرتك؟ أيها القبر أين نصرتك؟»

فالقيامه إذن هي الخبرة الصوفية الكبرى في الكنيسة الشرقية. ففي ذات المسيح الذي بعث قد بعث فعلا البشرية جمعاء (مثلة في شخص آدم) بعث الآن من الموت الذي حكم عليها به واكتسعت برداء القداسة فجاء في الأوكتيوكوس الأول: «سقط آدم وتحطم فأقدا من قديم أمل بلوغ القداسة ولكنه الآن يرفع ويصاط بالقداسة عن طريق اتحاده بالكملة ويفوز عن طريق العذاب بالمصانعة من العذاب وعلى العرش يمجّد كالآل جالسا إلى جوار الآب والروح».

ويكتب البطريرك أوكتيوكوس إلى شعبه في الإسكندرية في رسالة عيد القيامة: «إنه حقا لأمر حافل بالبهجة ذلك الفخمس المؤز على الموت، وهذا الخلود الذي فرنا به بجسد مولانا، فكما قام كلكل سكون قيامتنا من الموت وجسده الذي لم يمسه الفساد سيصبح دون شك مصدرا لعلم تعرضنا للفساد».

ويبلغ هذا التقليد للصوات المنقذ قيامه المسيح نروقه في طقوس عيد القيامة حينما تتعالى الأصوات وتجاوب

له، أروقة الكنيسة بنداوات الشوق والاستعطاف: «أصعد يا سيد، أصدع.. أصدع.. كأنه صراع مع الله. فلا بد للمسيح من أن يصعد لأنه بدون «القيامة» باطل إيماننا وباطل خلاصنا فكما قال بولس الرسول: ثم النروقة التي تبليغها توقرات للرأس حينما يخرج الشماس من الهيكل ويعن للملا المترقب: «لماذا تطلبون الحي من بين الأموات» لقد صعد.. أذهبوا أبلغوا حوارييه.. ومن ذلك الإعلان خلال الأيام القليلة التالية التي يحتفل فيها بعيد القيامة تصبح التحية بين الناس والتهنئة هي «خريستوس أناسي.. الييستوس أناسي» أي «المسيح قام.. حقا لقد قام، وفي هذا يكمن جوهر إيمان الكنيسة الشرقية وتعاليمها».

فالفناء والبقاء الذي راه المتصوفة المسلمون كخبرة عميقة لا تتاح إلا لصفوة المريدن لما يحيطها من خطر مالح، يسر سبله المسيحية، عن طريق شخصية المسيح «في ذلك اليوم تعلمون أني أنا في أبي وأنتم في وأنا فيكم» الذي عنده وصاياه ويحفظها هو الذي يحبني والذي يحبني يحبه أبي وأنا أحبه وأظهر له ذاتي وإليه ذاتي وعنده نصنع منزلا»^(٦٣).

وقبل هذا في سفر يوحنا نسجع عبارات المسيح: «إن جسدي مكل حق ونحي مشرب حق من ياكل جسدي ويشرب نحي يثبت في وأنا فيه»^(٦٤).

فالإتحاد مع الله لا سبيل إليه إلا عن طريق المسيح وطقس تناول. فيقول مكاريوس المصري: «الروح (البشرية) لا تستطيع وحدها دون عون، أن تفهر خيالات الشياطين ولا يجدر بها أن تفعل هذا. كل البشر يهودا كانوا أم مسيحيين يجوبون الطهارة ولكنهم لا يستطيعون أن يصحبوا أطهارا دون عونه ذلك الذي

صلب عنا، فهو الطريق والحياة والحب والباب.

ونحن نرى في الإسلام نكرانا رهيبا لهذه الغيبيات المسيحية. بل نرى المرض، كل المرض على مبدأ الموت نفسه فقد رفض موت المسيح رغم إجماع المسيحيين وإيمانهم به كجوهر الحقيقة الدينية عندهم. كما أنكر في القصص الدينية موت شمشون^(١٥)، وقام من الناس بعد موت النبي من أنكر ومنهم من صفى، وهذا موت العلاج أنكر بعض حواريه أنه مات وقالوا بل ألقى شبهه عليهم.

وترى هذا منعكسا كذلك في الدورة السنوية للأعياد، فبينما حياة المسيح لا تمثل في الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية بينما النصف الثاني يسهل حياة المسيح بعد مماته هو وكنيستهم من الصعود إلى الميلاء، فهي إذن دورة كاملة للحياة والموت ثم البعث، نرى الأعياد المقدسة في الإسلام لا تشغل غير النصف الثاني من الدورة القمرية السنوية من المعراج حتى عاشوراء وإن كان مولد النبي يقع في النصف الأول. بينما تجد عند الشيعة - وهم يؤمنون بأن موت الإمام يهب الخلاص، أي بسر الموت - تملأ أعياد الأئمة الاثني عشر شهرا أي الدورة كلها^(١٦).

وسبب هذا أن الإسلام حرص على أن يجعل الصلة بين الله والناس لا يتوسطها شيء. كما جعل الأمة - أكثر من الفرد - وخاصة في الآيات المدنية - هي موضوع العناية الإلهية وموضع التاريخ الإلهي، فالله لا يكشف عن وجهه في لحظة القدس الدينية، بل هو يكشف عن ذاته في التاريخ الذي بدأ بإبراهيمة الخلق وسار بدعوات الرسل ورحيمهم

ويلغ قيمته وغاية توتره في اللحظة التي اختارها وأعد لها منذ خلق آدم لنزول آخر رسالاته وإكمالها على آخر أنبيائه وخاتمهم. وهذه لحظة في عمقها وخطرها يمكن أن تمثل بخبرة الفناء أو الموت القدائي غير أنه لأسبيل إلى استرجاعها والعالم بعدها في انهيار يبلغ نهايته في ظلمة روحية تنتهي بانقضاء العالم وفناء شبيهه بالفناء الذي كان قبل الخلق، أي إن النهاية تخفيه البدء حينما لم يكن غير وجه الله، وبعده تبعت للتفوس وتقوم القيامة وتعيش البشرية في كنف الله.

فالفناء والبقاء، الموت والقيامة، حقائق تاريخية مسمطة في الاستعداد الزمني في نهاية التاريخ، وأصبحت خبرات سيكولوجية صوفية.

ثم إن الإسلام يستند في جوهره إلى المبدأ المذكر للعقل الواعي مما حدا به لأنه يستنكر كل اللاعنقيات المقترنة بعبادة الأمهات وطقوسها الغريبة.

ورغم هذا فقد نشأ في الإسلام على مدى الأيام دعوات تستهدف إقامة الوصاية بين الله والبشر.

كان أول النظر في الوصاية مقترنا بالتأمل في خليفة الإمام. فمنذ أبي بكر الصديق والقول يتردد في معاني الحق الإلهي للإمامة. فمن أبي بكر رضي الله عنه «سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم يقول: «السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه أكرم الله، ومن أهانه أهان الله» وقوله: «ولا تسبقوا السلطان فإنه فيه الله في أرضه»، وقال: «السلطان ظل الله ورمحه في الأرض» والطاعة المطلقة للسلطان واجبة لأن مخالفتها تقض للجماعة التي جعل لها أكبر مقام في الإسلام.

ومن خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية وحينئذ آخر

ومن رأى من أمير ما يكره فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا إلا مات ميتة جاهلية.

وكتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز: «... والإمام العادل يا أمير المؤمنين هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله ويسمعهم وينظر إلى الله ويريههم، وينقاد لله ويقربهم».

على أنها وصاية - عند أهل السنة - قاصرة على أمور الشرع والحكم من إقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وأخذ الصدقات وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق...»

ولكنها أصبحت عند الشيعة وصاية شبيهة بوصاية المسيح فمن غلاتهم من قال بأن «نسبة الإمام إلى الله كنسبة المسيح إليه، وقالوا إن اللاهوت اتحد بالإنسان في الإمام وأن النبوة والرسالة لا تنتقل أبدا فمن اتحد به اللاهوت فهو نبي»^(١٧).

فجعل الشيعة للأئمة مقاما فوق الطبيعة الإنسانية ومكانة في العالم العلوي وانتظم النبي باعتباره جد البيت في هذا الوجود السابق، وفي تفسير العسكري^(١٨)، أن الله حين خلق آدم وضع في ظهره مصمدا وعليها وفاطمة وأبنيهما على صورة جواهر منيرة أرسلت نورها في جميع أنحاء العالمين وقد كان سجود الملائكة لها واستنكار إبليس. ولما رفع آدم بحسره إلى ذروة العرش رأى منطبعة على صفحته صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت.

والقول بالوجود السابق للنبي يرتكز إلى أحاديث تردت في كفتي نبي آدم بين الطين والماء، وأنه عبد الله وخاتم النبيين وأن آدم المخلد في طينته، وكذلك «كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في

البعث، انتهى إلى القول بتوارث جوهر النسي الثوراني جيلا بعد جيل، كان هذا الجوهر أولا في جبهة آدم وانتقل على التوالي المصور مارا بأجداد النسي حتى وصل إليه وتجلي فيه نهائيا. وهذا الجوهر هو الذرة البيضاء، مواصلها قبضة من الموضع الذي أصبح قبراً للنسي عجت بهاء للتقسيم وزعرت حتى صارت الذرة ثم غمست في أنهار الجنة كلها، فلما انتفضت خضية من نظرة الحق قطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة فخلق الله من كل قطرة نبيا. وقد عجت بطينة آدم فصارت للجوهر الذي أضاء في جبهته. والذرة البيضاء هي العقل الأول الذي بشرت به الأفلاطونية الجديدة، فالنبي إذن هو العقل الأول وهو الكلمة^(٧٩).

وقد بلغ هذا الوجود السابق للنسي انصافا في القول بأنه هو كل التجليات التي تمثلت فيها الروح القدس. فليس في الواقع سوى رسول واحد بحث إلى الصالحين في أزمنة مختلفة وفي مظاهر جسمانية متباينة. وهو رأى قال به أيضا الغنوصيون المسيحيون مثل القديس كليمانس في المواعظ في عبارته ليس ثمة غير نبي صادق واحد هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس يمر خلال عصور العالم منذ البدء بلسان وصور متغيرة حتى يشمل الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء العصر التي حدثت كي يؤدى الرسالة التي أخذ على عاتقه إداها^(٨٠) وهي نظرية وضحت فيما بعد ذلك في ادعاءات الملقن الدجال بهاء الله ودعوى الإسماعيلية بأن العقل اللدني يتجلى في أدوار على صورة الناطق. وهذه جميعا محاولات لتزويد كل عصر وكل جيل بواسطة يقف بين الناس والله ويشارك في الطبيعتين الإلهية والبشرية وقد وكل إليه تعليم الجماعة وترجيئها والشفاعة لها عند الله.

لذلك نرى الحقيقة المحمدية تصبغ عند ابن عربي صلة الوصل بين الله والناس والحمد الذي قامت عليه قبة الوجود والمهيمن على جميع الخلائق^(٨١). ويصبح هو البرزخ بين الذات الأحمدية وبين سائر الموجودات^(٨٢).

وفي تأملات الإمامية نشأ القول «بالعين» الذي هو آدم في مسلسلة المجدد. وعلى في غدير خم وتصوره متروعا في الوسط ساكنا صامتا، ولذلك سمي «بالصامت» مستورا عتيدا مثل أمر الله. وهو يهيمن على الكون، على هيئة شخص واحد غالبا وأحيانا على هيئة خماسي (خماسي الباهلة للزلف من محمد وعلى وقاطمة والحسن والحسين) وهو «المعنى» الذي يضعه الله في مركز الجماعة والمصاحب للمستور الذي يكشف عن خضرة خفية، وهو الجذر الدائم لرسالة الإمامة. وأصلها الإلهي الخالد للمسلم إذا أراد الموت على دين الإسلام الصحيح أن يسعى للتعرف على إمام زمانه الذي تجسد فيه المعنى الإلهي وأن يهتد به وأن يهيه في تجليات ظهوره المتواترة التي تحدث دوما بعودة الهلال، أو كما أطلق عليها «عوية العرجون»^(٨٣).

وفكرة الشفاعة رغم غرابتها عن الإسلام أصبحت تمثل عند الشيعة مقاما رفيعا. وأصبح أهل البيت بما تحملوه من عذابات واللون الصرمان والموت العنيف أهلا لأن يلقوا أمام الله يطبقون المغفرة والرضوان لشيعتهم. وفي المسرحية التي تمثل في عاشوراء عن عذاب الحسين واستشهاده يتضح مدى تغلغل هذه الفكرة في المخيلة الشعبية للشيعة. نرى البشرية تقف على أطراف أصابعها تنتظر منذ القدم اللسان التي ستمثل في كربلاء

والمغفرة من الذنوب التي ستحملها. فيعقوب يتأسى ويبيى على ابنه يوسف عندما يلقي إليه قميصه اللطخ بالدم ولكنه يتعزى لأن الآم يوسف وعذابه لا تقاس بما كتب على الحسين. ثم يأتي جبريل للنبي يطلب إليه أن يهب الموت ابنه إبراهيم أو حفيده الحسين ولكن النسي يريد أن يستبقى الحسين ليوم كربلاء فيقدم مهجته للموت، ويقول مخاطبا جبريل: «ما أبهى الحسين. وما أعظم قدره، طوبى للذي يحزن على الحسين» وما أشد بهجة ذاك الذي يبيى عليه^(٨٤).

وفي مشهد آخر نرى تجدد الأحران المسيحية فيقول النسي «أى ربي يا مانع العطايا أيها الأبدى المتعالم الوهاب لكرامة على مختارك وفاطمة البتول أقبل دعائى في أن تفرح ورحى بنعمتك وتهب مفترقه لأمتى».

ثم يتحول إلى فاطمة فيقول «لا تحزنى يا أيها النجمة المتألقة في فلك الفضيلة. عبيد الله الصالحين يعانون العذاب والمثقة رغم فيض النعمة الذي وجده في عيني الله. فإنت عند الله مريم هذه الأمانة وسيمنحك الخالق الصبر...»^(٨٥).

وفي المشهد الرابع يرتفع على كالمظن ويصبح موق حياة لجميع الذين زهمهم الموت.

فيقول جبريل مخاطبا النسي: «على هو منذ جميع الذين يموتون وهو الذي يهب النجاة للناس من غصص الموت المريعة. ولا يستطيع عزرائيل أن يستلب روحا دون أمر منه. والذي يسلم الروح وهو يقس على سجد نفسه يوم الحساب وراسه مسندة إلى نحو حوريات الجنة. وقصة هذا المشهد الوجداني الخير أن جارية جعلت رأس على مهر لها،

فذهب الفتى لفتون بها إلى على يريد قتله، فيأتي على يهيه حياته طائعا من أجل تيسير الحب الذي في داخله، ثم يقول: «أيها الفتى لا تبتس، أنا على أمير المؤمنين: إني أحب رأسي في سبيل الله، وأضع رقبتي عند حد السيف لأجله. أطع براسي، الآن، وأنفذ خطاك وبحق ما جئت لأجله»^(٧٦).

وفي عبارة توضح في فهم النص وهو يحتضر في الفصل الخامس نرى المقام الرابع الذي جعلته الشيعة لعل:

«... اتبعوا ملك الدين وخليفه نبكم وخليف الله وقمر الجنة، على جميع الخلق في الإنسان سوى على فهو وحده الحر، وجميع البشرية غارقة في النوم وعلى وحده الصالح القبط»^(٧٧).

ثم يقول مخاطبا عليا: «بعد موتي يا على عليك أن ترضى طائعا لأن تمزق أوراق وريدك وأن تلحاح راسك حتى تصبح شهابتك وسيلة خلاص امتي رافعة إياك لوظيفة الشفاعة لهم»^(٧٨).

ثم يقول مخاطبا الحسن: «فلتعلم أيها الحسن أن امتي بعد موتي ستجرك السم، فهل أنت على استعداد لهذا المذاب الزهيب؟ هل أنت راض أن ترى أحشائك تخرج من فمك؟».

فيجيب الحسن: «إني راض يا نبي الله من أجل امتي الآمنة، راض حتى أن يمزق فؤادي».

ثم يقول النبي مخاطبا الحسن: «أي حسين، إن عينك لتطران لما أقبل يا ابن أبتني فقصك طويلة، أقبل إلى فانت حقا ابني وإن سكان العالمين من الشير والجن قد غرقوا في الخطيئة وأيس لهم سوى واحد هو الحسين ليقتنم»^(٧٩).

وفي المشهد الخاص باستشهاد على نرى ما رده الصوفي من اقتراح للفتى العميق للعشق بالموت، فعلى أصغر

شبيه البدر ويليل بستان الورد ويومسه الحصن «الذي لم يجلس بعد مع عروسه على عرش سعادة الزواج ولم يخضب يديه بالحناء يريد أن يصير زواجه في الأروقة العذبة للقرير وأن يخضب يديه ورجليه بالدم». فهو العاشق والعريس وقد بذل نفسه عن معشوقته ليصبح كفارة وعيدا في طريق العشق»^(٨٠).

وهكذا نرى مرة ثانية طريق الأحرار والعذابات والموت هو طريق الخلاص ومغفرة الخطايا والاعتراب من النار الإلهية. ونحن وإن كنا لا نرى فكرة البعث واضحة كما في المسيحية إلا أن في فكرة قيام إمام في كل جيل يدل فيه القيس الإلهي فيه معنى البقاء المستمر والانتصار على الموت، بل هناك أيضا مفهوم الاختفاء. فالإمام الحادي عشر لم يمت بل لصحب في مكان خفي لا يراه الناس وميظهر في آخر الزمان إماما مهديا يحرر العالم ويظهره من المظلمة والشرور. وهذا الاعتقاد في الإمام الخفي يسود جميع فروع الشيعة فيعتقد كل فرع منها بخلوه وعوبته إلى الظهور في المستقبل مهديا يختم سلسلة الأئمة من آدم حتى على ومن على لأبائه حتى الإمام الحادي عشر.

ومحمد بن الحنفية هذا عنده رضوى بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان تضاحتان تجريان بماء وعسل وذلك حتى يأن الله له بالخروج.

الشوق إلى الاتحاد الأسوار:

ورغم أن المسيحية جعلت الاعتراب إلى الله والاتحاد به لا سبيل إليه إلا أن طريق المسيح وصليبه فإن من المسيحيين من استبد به الشوق إلى الخبرة الأبدية الصافية وإلى لقاء مباشر مع النار الإلهية.

وفي كتاب الهيروثيس المنسوب إلى متصوف من حران اسمه بارسوطيلي،

حديث عن السلم الصوفي الذي ترقى درجاته الروح في عوبتها إلى مؤنثها العظيم. والروح في صعبها هذا السلم ويعد أن تظهر ذاتها من جميع «البائس» لفتان زمة تصل للكان القدس للصليب حيث تعاني العذاب الذي تعذبه المسيح. وفي درجة أعلى تبلغ النبوة الكاملة التي تعدد فيها الروح بالنار. وآخر الدرجات درجة يجتاز فيها الصوفي للمسيح ويتم علاقة مباشرة مع الله ويقول: «وتمت خبرة تالية يعص فيها الجواهر المضيئة الروح التي تبلغ حدا لا تميز فيه بين الذات والمهي، وفي هذه المرحلة يسيطر الصمت والأسرار، والهدوء الصوفي وتفسهم الروح دون علم ودون كلمات»^(٨١).

وفي هذا الاعتراب من الله نرى الصوفي في آخر مراحل حجه، بعد أن مارس الخبرة عن طريق المسيح يسمى لأن يحقق خبرة مباشرة لا يصحبها محضر المسيح ووجوه الطاغى، فيقف على الأرض المهلكة لنفسها التي وقف عليها متصوفة الإسلام. وفي نيرسيس الأروبايجيتي الذي أذاع ووطد تعاليم الهيروثيس نرى أنفسنا ونحن نجاهبه لا الإله الأب الذي كشف عنه المسيح بل «الطلق» الذي تحدثت عنه الأنطاطونية الجديدة والذي لم يمان عن نفسه قط بل استقر بحبه الكثيرة عن البشر. لقد انتقلنا من مفهوم يراس إله مستعلن يحيا فيه الإنسان ويسعى ويموت ويبحث إلى صوفية تقوم على صدور عن المركز الخفي المستور للوجود والشامل الحي.

ومن الخبرات المزلزلة في هذا السبيل ما صدر عن أحمد متصوفي القرب، القديس سيميون الصغير (٩٤٩ - ١٠٢٢) الذي قال: «مضاهنته في بيتي وقد ظهر فجأة بين جميع الأشياء الملقوفة وأصبح على نصر لاينطق به متحدا أو مختلطا بي ووثب فوقى دون

أن يكون بيننا شيء مثل النار للصديق ومثل النار للزواج. وأحالني إلى شيء يشبه النار ويشبه النور. وأصبحت ذلك الذي شاهدته قبل ورمقته من بعيد. إني لمست أعرف كسيف أرى لك هذه المعجزة.. أنا إنسان بالطبيعة وإله بنعمة الله.

وفي إنجيل حوا الأيوكريني رؤيا مماثلة: «وقلت على جبل عال وشاهدت رجلا خضع البنيان وآخر قزما وسمعت ما يقبه نصف الرعد فاقتربت لا شهد وتكلم الله قائلًا: أنا أنت، وأنت أنا، وأينما ذهبت فانا هناك أنا موزع في كل شيء ومتى شئت جمعتني ومتى جمعتني فقد جمعت نفسك» «إن الاثنين، للعب والمحبوب، الإنسان والله قد أصبحا وجهين لحقيقة واحدة». ومن للتصوفة الحديث الذين سموا لاقتصاص الضميرة للبشارة ما يستر إيكهارت الكامن الألمانى الذى عاش فى القرن الرابع عشر، فقد فرق بين الله الذى هو طبيعة قدسية كشفت عن نفسها فى لباس ذاتى هو المسيح. وما أطلق عليه اسم «الطبيعة الإلهية» الذى هو كلمة خفية مجهولة ولا مجال لمعرفةا. (٨٧).

والصوفية عند إيكهارت هي السبيل الذى به تحرر الروح نفسها من الحواس ومن للروح السطلي وترتفع إلى خبرة مباشرة «الطبيعة الإلهية» غير المميزة والتي لا اسم لها. وهذا لا يتحقق عنده إلا بولادة قدسية (الموت - الولادة) تستطيع بها الروح أن ترتفع إلى الكشف الصوفى الذى هو فرق الفهم والذى هو اتحاد. خارجه نطاق الذات والموضوع، وفى «الآن» الذى لا يزال والذى فيه تجتمع جميع الأشياء «والله يولد ابنه فى ذاته وفى» (٨٨).

«أنا مثل واحد معه فيصنعنى كما لو لم أفصل عنه والروح القدس تنبع

منى كما تنبع من الله لأنى أنا هو الله. ثم: «حينما أحقق بركة الاتحاد حينذاك تصبح جميع الأشياء فى وفى الله وحينما أصبح هناك يصبح الله وحينما يكون الله أكون أنا» (٨٩).

فيإيكهارت يعبر أسوار المسيح ليبلغ الخبرة الأولى للبشارة حيث الاتحاد معه يولد الابن وتصدر الروح القدس. ولقد جاء الحكم البابوى ضد إيكهارت وهو يحمل المعنى نفسه الذى كان يوجه ضد متصوفة المسلمين: «لقد أراد أن يعرف أكثر مما يحق له».

إن الرموز والأسماء هي وسائل لبلوغ الحقيقة. ولا يجب أن نضمتها فنصبها هي غاية الاتصال وهذه، فذاتية الله أو ذواته للتعبد - سواء ثلث فى صورة المتعدد أو الثلاث أو الواحد، بالصور أو اللفظ على نحو تاريخي أو رمزي - ليست هي المتبغى أو الهدف الأخير. إن المشكلة عند اللاهوتى هي أن يعجب الحقيقة بالاسم أو بالرمز، والصوفى أن يشير ويومى ويوحى. فيقول توما الأكويني: «إننا نعرف الله حقاً حين نؤمن بأنه فوق كل ما يستطيع الإنسان أن يتصوره عن الله» (٩٠). وفى القرآن «ليس كمثله شيء» بينما يرى الحلاج حكمة تليام الاسم حاجباً بين الإنسان وإدراكه لله فيقول فى كتاب الطواسين: «صحبهم بالاسم فعاشوا لو أبرز لهم علوم القدرة لماشوا لو كشف لهم عن الحقيقة لماثوا».

إن الاشكال والمفاهيم التى يتركها الفهم ويحسبها ذهن البشرى لا تتضمن الحقيقة المطلقة بل هي عاجزة أصلاً عن أن تحيط بها، ولكنها تشير وتوحى وتومى إلى ما وراء، ووراء الورا في المجالات القصية، وهكذا بينما يجب المسيح أو الحقيقة للمحمية أو «العين»

النار الأكلة المتصاعدة من مركز الوجود، نرى الإنسان لا يفتأ يتصاعد بصره يريد الوثبة الجامعة خلف الأسرار ووراء الحجب. الأساطير والشعائر والبناء الدينى. يريشد ويأخذ باليد حتى يبلغ الباب الضيق ثم تنحسر كل وساطة، جميع الأشكال والصور تتراجع ولا يبقى سوى الفراغ، وجود قائم عبر حجب للعقول والمنطقى، فراغ فوق بعضه يقبى الإنسان نفسه فى خضمه وحيدا فيضيق ويشتكى بين أنواره ومتلاطم موجة. وهل من عونة؟ نعم إن تداركته الرحمة ولكنه إن عاد يعود وقد استبد به الشوق لا يرى مشهداً من مشاهد الجمال إلا أمت به التباريح وجارت نفسه تطلب ما لا سبيل إليه.

الله، إذن، أو الألهة: واحد أو اثنين أو ثلاثة أو عديدون تمتلئ بهم مفارز اللاوى - هذه وسائل ميسرة ومفاهيم من طبيعة الأسماء والأشكال، نسيج من نسيج العقل وبعض منطق، ولكن الحقيقة خلفها، حقيقة كاملة رهيبة لوجود لا يسهه العقل ولا يرقى إلى عتباته، هي رموز تحرك العقل وتوقظه من سباته ولكن لابد من تجاوزها للقاء العظيم، للعتاة الكبرى مع الخلود المستتر بأطراف نفسه: الضفى عن كل عين وفهم.

النقطة الثابتة من العالم الدوار:

خرج الأمير الفتى جوثاها سكيامونا من قصر أبيه الملك مستترا بالليل، متطياً فرسه للملكى كانتاكا، واجتاز الباب المصروس دون أن تلحظه عين. وسار فى الظلمة تصف به أنوار ستين ألف روح قدسية وعبر نهراً يصيطه الجلال، ثم أطاح بغسرة واحدة من سيفه بفصلات شعره الملكى وأردى لباس الرهبان ومضى فى الأرض يسال الناس.

وفى هذه المئين من الضرب فى الأرض على غير هدى خلق إلى المرتبة الثامنة من مراتب التأمل ثم عكف إلى دير واشتد بقواه ست سنوات آخر فى الصراع الأكبر بالف من الزمادة انحصاراً ثم غفى فيما يشبه الموت ولكنه لم يلبث أن افاق فعاد ثانية إلى حياة أقل عنفاً من حياة الزاهد السائح.

وفى يوم وهو جالس تحت شجرة يتأمل الجانب الشرقى للعالم وإذ الشجرة تشرق بياهر أنواره، وإذ بفتاة اسمها سوجاتا تقبل عليه وتضع بين يديه أربل اللين فى وهاء ذهبي. حينما تلقى البوغاء الفارغ فى النهر طفا هذا صاعداً. فقام وسار فى طريق تخشى الآلهة السير فيه، وجاءت الحياة والطير والأرواح القدسية التى تسكن الغابات والمقول وسجدت أمامه حاملة الرياحين والطبيب السمانية بينما الجوقات العلوية تسبك الموسيقى فى الاسماع. فامتلات العوالم العشرة الآلاف بالأناوية وأكاييل الزهر وصيحات الفرح لأنه كان قد أخذ سبيله إلى شجرة المعرفة العظمى، شجرة بو، التى كان عليه أن ينقذ فى فيتها العالم^(٨٥).

وقد اجلس نفسه، فى عزيمته صانقة، تحت شجرة البو فى النقطة الثابتة، فاقتروب منه على الفور كامامارا إله الحب والموت.

وقد ظهر هذا الإله الروعيب راكباً فيلاً وحاملاً السلاح فى أيديه الآلهة وكان يحيط به جيشه ممتداً اثني عشر فرسخاً أمامه وإثنا عشر فرسخاً إلى يمينه وإثني عشر فرسخاً إلى شماله وخلفه وحتى مشارف العالم. فقلت الآلهة سئدة الأرض الأدبار ولكن جواتاما ظل تحت الشجرة ثابتاً. عند ذلك هاجمه الإله وقد عزم على أن يحطم تركيز ذهنه.

فانتفض عليه بالعواصف والصخور والبرق والأهب والنبال المشتعلة والحرب الحادة والرماد للتهيب والرمال المتلججة والنظلمات فوق بعضها: ولكن جميع رماعه استحالأت أنهاراً سمائية وطوبيا بمقدرة كمالات جواتاما العشرة. عند ذلك أتى مارا بناتاً: للشهوة والرغبة وللشمسية. وقد حفت بهن جواريهن الفاتنات ولكن ذهن المخلوق العظيم ظل دون تحول.

وأخيراً تحدى الإله حقه فى الجلوس على النقطة الثابتة وألفه برمحه المرفع الطرف وأمر الجيش أن يلقفه بجحارة الجبل، ولكن جواتاما حرك يده لتمس الأرض بإصبعيه أسراً للآله الأرض أن تشهد بهقه فى أن يجلس حيثما شاء. فشهدت تلك بإرعارات مائة، ثم ألف ثم مائة ألف حتى اكب فيل العدو على ركبتيه جانبا لجواتاما. وتفرق شمل الجيش ونثرت آلهة الأرض جميعاً أكاييل الزهر. وقد خلق جواتاما بإجرازه هذا النصر الأول فى الهزيع الأول من الليل للمعرفة بحيواته السابقة. وفى الهزيع الثانى العين القدسية للرقيا المحيطة بكل شىء، وفى الهزيع الأخير أدرك سلسلة السببية وعند مشرق النهار اختبر المعرفة الكاملة.

عند ذلك جلس جواتاما الذى أصبح الآن بوذا سبعة أيام دون حركة فى نعيم وغبطة. وتحول سبعة أيام عن موضعه وشاهد النقطة التى تلقى فيها المعرفة، وسبعة أيام أخذ يزدع فيها الطريق من نقطة الجلوس إلى نقطة الوقوف، وسبعة أيام سكن فى فسطاط شديته له الآلهة مستعرضاً عقيدة السببية والاتعاق، وسبعة أيام جلس تحت الشجرة حيث وضعت الفتاة سوجاتا بين يديه أربل اللين فى وهاء ذهبي وأخذ يتأمل عقيدة النيرفانا (الفناء للكمال) ثم تحول إلى شجرة أخرى فقامت عاصفة هوجاء

مدى سبعة أيام. ولكن ملك الأقاصى انساب من بين الجنود وجمى البوذا بفعاثته للتفتشة. وأخيراً جلس البوذا سبعة أيام تحت الشجرة الرابعة يتمتع بعذوبة الانطلاق. عند ذلك أحس بالثك فى استطاعته أن يبلغ رسالته للناس. ورأى أن يحفظ حكمته لنفسه. ولكن الإله براهما هبط من السموت وقبيل إليه أن يصيح معلم الآلهة والناس. فأخذ البوذا يعلن السبيل ويعد إلى مدن الناس حيث تنقل بين البشر يلقنهم المعرفة الثالثة التى للطريق.

هذا هو الإنسان الكامل الذى خرج من ظلال الموت ومن وهمة الالتقاء القاتل مع الإله الأب والذبح الحى الفسور للوجود، مشاركاً فى كل شىء، جامعا لحياة الآلهة والضورى والشجر، متحرراً من أصفاد العزن محتويا الأم واللذة، دون أن يمسأ صفاء نفسه المطلق، متجاوزاً أسوار الشريعة المناعة، متمسكاً فى يده بزهره اللوتس مثل البورهمساتفا.

هذا هو الإنسان الكامل الذى هزم الأضداد جامعا بين أطرافها، بين المعنى المذكر والمعنى المؤنث، الزمن والخلود، كوجهين لخبيرة واحدة: نرة الأزل التى تحوتوها زهرة لوتس الموت والحياة.

وهلم نرجع إلى الرب لأنه هو القوس فيبراً جرحنا، منق فيجبونا، حينما بعد يومين فى اليوم الثالث يقيمنا نفعياً أمامه لنصرفه فلنتقنع لعنرف الرب، خروجه يقين كالفجر، يأتى إلينا كالنظر، كسطر مثلخر يسقى الأرض^(٨٦)..

الذين يعرفون ويدركون أن الخالد يحيا فيهم وأنهم هم وجميع الأشياء يسكنون فى الخالد، قد أصبحوا هم حقيقة شركاء فى الخلود، وفى لوجات المشاهد التنويرية فى الصين واليابان تلمس السعى للتعبير الفنى عن جلال

هذه الحالة الأرضية: يستأنن تنتشر فيها باستقالات الصمصاف وأشجار الفاكهة والخيزران وجبال قمسية يقشاشا الضباب الرقيق وقد جاوبت الأفلاك السماوية في وسطها الحيوانات العظيمة: العنقاء والصريش^(٨٧) ووحيد القرن، والسلمفاة والتنين وحكاما بوجوه جمعة وأرواح خالدة الشباب يتأملون بين القسم أو يركبون حيوانات رمزية غريبة يخوضون بها الأمداد التي لا ترد أو يتحدثون في بهجة وهم يترشفون الشاي على أنغام مزمارة لأن تسيئاني هو ومراسم الشاي في اليابان فيها كذلك السعي لاقتناص هذه اللحظة. فمضطرب الشاي يسمى «بمعان الخيال» ويقام من بناء رقيق حتى يحتوى لحظة إلهام الشمع، ويطلق عليه كذلك «مويون الفراخ» لظهوره من ألوان الزخرفة والتزاويق باستثناء صورة واحدة أو باقة من زهور. ويطلق عليه كذلك «مويون غير المتناسق» لأن غير المتناسق يوهي بالحرارة، والذي ترك عمداً نون إتمام يحدث فراغا تستطيع مخيلة المشاهد أن تتدفق فيه.

والزائر يقترب من طريق الميستان وعليه أن ينحني في الباب الخفيض وأن يفضع أمام الصورة أو باقة الأزهار، وأمام الإبريق الفانز ثم يجلس على الأرض. الشيء البالغ البساطة وقد أحاطته البساطة المقصورة لشرب الشاي يتلق في جمال ساحر وفي سمعت يتضمن سر الوجود البشري. وعلى كل زائر أن يكمل الخبرة في علاقتها به متأملاً العالم في صورته الصغرى وممارساً الإحساس الخفى بزماله الخالدين.

وهذه هي ثالث مميزات اليهودساتانا التي يرمز فيها الاندماج الجنسي (اجتماع الذكر والمؤنث في كائن واحد) إلى التقاء طرفي الزمان

والأبدية. ويلوح أسمى درجات الارتفاع التي تنهار فيها أسوار النقائص. يدخل المرید إلى حضرة الله وتخالق النرة من بين أوراق في اللوتس. ■

لهوامش:

- ١ - صعود جبل الكرمل.
- ٢ - الرسالة الرابعة للقشيري.
- ٣ - سيرة ابن هشام ص ٨٤٩.
- ٤ - سيرة ابن هشام ص ١١٦.
- ٥ - Weigall 87 The life and Times of Aich-naton.
- ٦ - سورة الرعد الآية ١٠.
- ٧ - سورة البقرة الآية ٢٥٦.
- ٨ - سورة البقرة الآية ١٩.
- ٩ - سورة يوسف الآية ٣٩.
- ١٠ - سورة الحشر الآية ٢٣.
- ١١ - سورة الحشر الآية ٢٤ وما بعدها.
- ١٢ - سورة العنكبوت الآية ١٨.
- ١٣ - سورة البرق الآية ١٣.
- ١٤ - سورة الحجر الآية ٢٢.
- ١٥ - سورة الحشر الآية ٢٣.
- ١٦ - شرح السيد علي للواقف ص ٥٤ استنبول.
- ١٧ - الملل والنحل ص ٣٩.
- ١٨ - الإشارات: ص ١٥١.
- ١٩ - قوت الطوب: ج ٢ ص ١٢٩.
- ٢٠ - سورة البقرة الآية ١٢٨ وغيرها.
- ٢١ - سورة هود الآية ٩٢.
- ٢٢ - سورة البقرة الآية ٢٥ وغيرها.
- ٢٣ - سورة الأنعام الآية ٧٤.
- ٢٤ - Lanauer, Meister Eckart p. 96.
- ٢٥ - المكي: قوت الطوب: ج ١ ص ٢٧.
- ٢٦ - عبد الرحمن بدوي شخصيات قلقة ص ١١٥.

- ٢٧ - قوت الطوب: ج ٢ ص ١٢٨.
- ٢٨ - تذكرة الأرباب: ج ١ ص ٦٧.
- ٢٩ - قوت الطوب: ج ٢ ص ٨٣.
- ٣٠ - اللكي - مناقب المارغني: ص ١٤٤.
- ٣١ - جامي: نقباء الأنبياء: ص ٦٦.
- ٣٢ - البجلي: شطحات.
- ٣٣ - أخبار الحلاج: ص ٣٨.
- ٣٤ - Gordon: Religion And sex p. 50.
- ٣٥ - اللقي: ص ٤٠.
- ٣٦ - اللقي: ص ٢١، ٢٢.
- ٣٧ - للرسالة: ص ١٤.
- ٣٨ - Rufusdon: studies in Mythical Religion. p. 40.
- ٣٩ - مواقع النجوم ص ٢٩ - ٣٠.
- ٤٠ - الكامل لابن الأثير ج ١ ص ١٢٢ وغيرها.
- ٤١ - قوت الطوب: ج ٣ ص ٧٥.
- ٤٢ - Origen: Exhortation to Martyrdom.
- ٤٣ - Alexandrian Christianity ed. by olton and chadwick p. 413.
- ٤٤ - AD. Rom C.Vi Martyrium poly Carpi c. xiv.
- ٤٥ - قوت الطوب: ج ٢ ص ٧٥.
- ٤٦ - الكامل لابن الأثير ج ١ ص ١٠٨.
- ٤٧ - الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٤٦.
- ٤٨ - الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٤.
- ٤٩ - الكامل لابن الأثير ج ١ ص ٣٣٣.
- ٥٠ - الكامل لابن الأثير ج ١ ص ١٩٤.
- ٥١ - الكامل لابن الأثير ج ١ ص ١٩٥.
- ٥٢ - الكامل لابن الأثير ج ١ ص ٢٨٧.
- ٥٣ - الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٥٠.
- ٥٤ - الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٢٨٧.
- ٥٥ - غلاطية: ٢: ٢٢٠.
- ٥٦ - للمصدر السابق: ٦: ١٧.

- ٥٧ - المصدر السابق ٤ : ٦ .
- ٥٨ - Bhagaved citini 55- 50.
- ٥٩ - متى : ١٦ : ٢٥ .
- ٦٠ - كور (١٥ ، ١٤ ، ١٠ ، ٩) .
- ٦١ - يوحنا الأولى : ٥ : ٤ .
- ٦٢ - تسالونيكي : ١ : ٥ : ٦ - ١٨ .
- ٦٣ - يوحنا : ١٤ : ٢٠ - ٢٣ .
- ٦٤ - يوحنا : ٦ : ١٥ .
- ٦٥ - كتاب البدء والتاريخ ج ٣ من ١٣٧ .
- ٦٦ - لوى ماسينيون : للمحنى الشخصى للحلاج : ترجمة عبد الرحمن بدوى من ٦٣ .
- ٦٧ - لشهرستانى ج ١ من ٣٦٧ .
- ٦٨ - العسكري : لتفسير من ٨٨ .
- ٦٩ - إن رفض للتصوف لهذا الوساطة جملة جعل أحد شعرائهم وهو إبراهيم النسوي يرى أنه من أيضا كان على العدة البيضاء سابعاً في البهار الزخارف قبل الخلق على الندة البيضاء كان لاجتماعها ومن تسهيل الخلق والعرض قد كنا
- تركنا البهار الزخارف ورائنا
- خمن أين تمرى الناس أين توجهنا .
- ٧٠ - العناصر الأفلاطونية المحدثة في الحديث لجناس جولد تسيريد عبد الرحمن بدوى .
- ٧١ - القديحات للكية ج ٢ من ٩٧ .
- ٧٢ - شرح القاضاني على النصوص من ٣٦٦ ، ٣٦٧ .
- ٧٣ - شرح القاضاني على النصوص من ٣٦٦ ، ٣٦٧ .
- ٧٤ - سليمان الفارسي والبراكيز الروحية للإسلام في إيران لوى ماسينيون ترجمة عبد الرحمن بدوى .
- ٧٥ - The mirado play of Hassan and Hus- sain by lewies polly 1879. من ٢٣ .
- ٧٦ - المؤلف السابق ج ١ من ٧٥ .
- ٧٧ - المؤلف السابق ج ١ من ٦٨ - ٦٩ .
- ٧٨ - المؤلف السابق ج ١ من ٧٦ .
- ٧٩ - المؤلف السابق ج ١ من ٨٧ .
- ٨٠ - المؤلف السابق ج ١ من ٨٨ .
- ٨١ - المؤلف السابق ج ١ من ٢٩٩ .
- ٨٢ - Rufus jones: studies in Mythical religion.
- ٨٣ - Pfeifer, Meister Eckhart p. 55.
- ٨٤ - Pfeifer, Meister Eckhart p. 32.
- ٨٥ - Summa contra gentiles v. 3.
- ٨٦ - إن لحظة الجلوس تحت الشجرة على النقطة الثانية هي أم لحظات الميثولوجيا الهندية وهي تعادل لحظة الصليب في المسيحية فالبيوتا تحت شجرة الزبر (شجرة للعرفان) والمسيح على شجرة الصليب (شجرة الخلاص) .. يمثل كلاهما صورة قديمة واحدة هي صورة مخلص العالم . والنقطة الثابتة تناظر جبل الجليظة والكمبة وجميعها رموز لحسنة الأرض ومركز العالم والتقاء البشرى بالإلهي في الاستعداد للكانى .
- ٨٧ - فوشج ١ : ٦ - ٣ .
- ٨٨ - انتهى هذه المادة في كتاب توجيه العزوان للسميرى ٢٢ .



قا ليس للشاعر أن يقيم شعره
أو أن يتحدث عنه على أن ذلك
لا يجوز أن يحول دون أن يقدم له بما
يجلو مناجحه وأصوله وما يسعى إلى
قوله من خلاله سواء أصاب في هذا أم
أخفق.

وأنا منذ أن حاولت معالجة الشعر
في نهاية الأربعينيات وإحساسي يتزايد
بالأزمة التي أحاطت بالشعر العربي
والجمود الذي أصابه نتيجة التزامه
بالصيف المتوارثة من عروض رتيب
الإيقاع وتفاعيل خليلية زخرفية تحول
دون الإبداع والتدفق، ورؤى موحدة يبعث
على الملالة ويصيب بالخدر، ونزوع إلى
الخطابة دون الهمس، والحرص على ما
أوصى به النقاد منذ قدامة والأمس
والجرجاني «من رصانة اللفظ، وصحیح
السبك وحسن الوشى ورشاقة المعنى
ونقة الفكر ووضوح المعنى» بما كان
يؤكد وظيفته البيانية التزيينية وأنه
يستهدف الجمهور العريض في محاولة
لاستمالته وإقناعه وليس للكشف عن
أغوار نفس الشاعر وعوالمه الداخلية
وأحلامه. حتى أن شوقي ضيف حينما
أراد أن يصنف مراحل تطور الشعر لم
يجد خيراً من القول بأن الشعر انهد
من «الصناعة إلى التصنيع إلى الت صنع»
وهي محاولة عابثة محصلتها أن الشعر
العربي قد وقف مبهوراً في مصور
مقتالية عند أصوله الجاهلية لا يستطيع
أن يتجاوزها في غير المبالغة في الحرفية
والتزيين والتوشية.

وكنت أسأل نفسي هل حدث هذا
لأن الشعراء كفروا بحقيقة الحياة في
عصرهم فأرادوا أن يتحولوا عما شابهوا
من ظروف منحلة إلى هذه التسمارين
اللفوية والعروضية الزائفة، أو أن النظام
الاجتماعي الديني باستنكاره للبدع
وتكفيره أبداً الإجماع كان يحول بين
الشعراء وبين نزوعهم للتمرد والتعبير

مقدمة الديوان

ابراهيم شكر الله

الحر عما تجيش به خفايا نفوسهم، أو لأن الشاعر كان رهينة الأمير، يجلس على عتباته لينتلي جوائزه بما كان يفرض عليه أن يمثل لما يعمله الأمير من ثوابت القيم.

وهذا لا يعنى بالطبع أنى لم أجد فى الشعر القديم نماذج عديدة للأصالة الشعرية. ففى الشعر الجاهلى وبعض آثار أبى تمام وأبى نواس والبحتري والمتنبي والمصري وغيرهم - رغم مقاييسهم الكلاسيكية الدقيقة والحدود الخائفة التى نظروا فيها شعرهم - من الشجاعة الوجودية ما يجعل قراءتها تجربة فريدة ملهمة. حاولت نقلها إلى الإنجليزية فى المجموعة التى نشرت لى فى لندن تحت عنوان «صور من العالم العربي».

وانتهيت إلى أن على كل جيل - إذا أراد أن يصدق مع نفسه - أن يصيا التجارب الإنسانية من جديد بعد أن يزيع عن كاهله عبء القديم وتراكماته. بما يعنى ضرورة التحرر من النماذج والأشكال الموروثة والسمى إلى مضاطبة الطبيعة مباشرة فالحياة رحية الأرجاء لا ينضب معينها والحقيقة بأبوابها الألف لا تزال كنزا مرصدا تهيب بأصحاب الخيال والجسارة للاعتراف منه، وأنه مامن شيء قيل فى الماضى - حتى إذا صدق - يستطيع أن يتضمن الحاضر.

وبالتالى كانت نظرتي أن التزام الشاعر الأول هو أن يعيد النظر فى كل ما ورثه من نظم وتقاليد وشرائع هى مبعث اغترابه عن ذاته وعن المجتمع الذى يعيش فيه. ألا يتقبل شيئا على علاته وإنما يخلق كل شيء خلقا جديدا من مداركه. وأن يقول إن نشوتى بالوجود، بمباهجه وتبرايحه، هى من أجل الوجود ذاته، فيندد بكل ما يهد هذا الوجود ويمزته ويوقف يناييه من عبودية ونفاق وتهالك، وأن يصيح التعبير

عن هذا الالتزام هو جوهر الحرية وتصبح القصيدة بالتالى عملاً حراً يعكس الحرية المتحققة والمحبطة على السواء بما يلزم أن يتعدو لنفسها حريتها وتأنونها معا، وهو قانون الإبداع لا قانون التقليد والمحاكاة.

وفى الوقت نفسه كنت أعيد استكشاف الجداول الجانبية فى التراث العربي فوجدت فى الأدب الصوفى اقترابا من الحساسية المعاصرة: بهجة الكشف والتوحيش والفزع، اليأس بأسرار الحب العميقة التى يصنع الحب فى أغوارها محبوبا، تأكيد فسيحة الإنسان فى مواجهة قوى القهر والامتهان الكونية من موت وهجز ومحذوية، وقدرته على الخروج من عزلكه وروحته المستوصة من طريق

الذويان أو «الفناء» فى الآخر. وتوقفت طويلا أمام كتاب المواقف والمخاطبات للنصري أتمل فى لنهار كشافة اللغة واحتدامها وتجاوزها لوظيفتها عند الشعراء التقليديين، فهى ليست إطارا بيانيا تزويقيا وألفاظا متورمة بل هى حركة من العلاقات المتداخلة التى تستطيع التعبير عن الحقيقة الوجودية التى لا يمسك بها المرء حتى تنظت منزلة من بين أصابعه أو تتحول إلى حقيقة أخرى أشد شمولا، اللغة تعبير عن الرزى والأحلام والمهنيان. كما رايت فى النصري دعوة للخروج من أسر الحروف للنجاة من السمر، أى أن تجاوز اللغة شرط لمواجهة الخبرة الذاتية والتعبير عنها بما تصيفه من تراكمات وصور لغوية نابغة منها.

وبالتالى كان ما حاولته من ابتداء لغة جديدة وبشكل جديد يعبر عن هذا النزوع المارق إلى الحرية الكاملة. فكان أول ما طعته رفض العروض الخليلي بوحداثه الزخرفية للتكررة الريبية الإيقاع واستقلال الأبيات عن بعضها

وأشرت نهج النفرى حيث الإيقاع حركة تناعم داخلى وليس تطابقا نفسيا بين أجزاء خارجية شكلية بحيث يتوحد الشكل والمضمون تتوحدا جوهريا فلا يتفصل المضمون عن الكلمات التى تعبر عنه والى تزخر بمعان لا تستطيعها الكتابة الشعرية. كلمات تشير وتهمى وتوحى بالكثير مما تقول. ورايت - كما رأى شعراء الغرب المحدثون الذين أثروا متوج الشعر الحر - أن التعبير الدافق المنطق بما يصله من بطانات عاطفية مكثفة يحمل كذلك موسيقاه الخاصة به، وأنه على نقض الإيقاع التقليدى المنتظم أكثر تنوعا وتهديجا: يدور ويتفقد مع ارتقاع العاطفة ويهدأ مع انحصارها ويتكسر مع انزواجية للمشاعر وتتأقبا.

وهكذا استبعت فى بناء القصيدة مكوناتها الأصلية، طبيعته الألفاظ وقيمتها الصوتية والعريض والبناء والنغم. وسعيت لتمثل تراكمات اللغة وزخمتها فى محاولة لاخترق وطرح حساسية العصر وأزمت فى وقت واحد، ولاخطاط مسارات نحو التجريد والتمرية والكثافة والتراكم المضغوط لإحداث تصاور حائلة بالتوتر وبلال المعانى، كما جعلت الإيقاع نابعا من موضوع القصيدة وتعبيرا عنها. وحاولت كسر العواجز التى أقامتها الواقعية حتى يمتزج المضمون بالحلم والظاهر بالمخفى، صغر الواقع الخارجى وهلامة الهذيان ونفض الحس الداخلى بحيث تصبح جميعا شيئا سحيا دافقا، يخطف فيه الواقع بالنضج الداخلى، ويمتزجان فى خليط جديد يتساقق فيه الحلم والنور والاسطورة جنباً إلى جنب مع القوى الجائلة للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، خليط نابض مؤرق يلقى ما ركن إليه القارىء من رتابة رد الفعل

ويصمد له لأن الحقيقة - حينما تقهر في رؤية الشاعر تقطيراً مكثفاً شديداً - فيها دائماً عنصر الصنعة.

وفي رفضي لفئة الشعرية حاولت صهر السوقى والشائع، في المعنى واللفظ، بالجميل والسامق. فليس هناك لفظ أو معنى أو خبرة لا تليق بأن تشملها عملية الخلق الشعري.

أحاول صياغة الشكل الذي ينبغي بالضرورة عن موضوعاتي وجميعها تمكس الوحشة والقلق والخوف والشبق إلى المجهول والمستقر والتشوش إلى المطلق والسعي وراء الوجود الكامل والحب الكامل والتواصل الكامل والاندماج الكامل، مع علمي أنه هدف لا سبيل إليه، مقضى عليه بالمحبط وعدم التحقق. ومن هنا كانت رنة الأسمى وإحساس اليأس الذي يسود شعري ورمزية البنات اللاتي يختبئن وراء الأشجار واليبوت التي يغمرها المروج وتروى قلعة النحاس واحترق ثوب الرياض الخ. وفي أحاسيس هذا اليأس المبعثر عنه استبششار وأمل، ففي كل سماء مريضة شروق تطل منه النجوم وتستقر وراء الملائكة، والصمت الكامل هو وجهه اليأس الكامل.

أحاول دائماً أن أمسك بأطراف المناقضة القائمة بين النسق والتناثر المنعكس في حياتنا المعاصرة، مع قدرة البناء الضام، جيوش تتحرك في كل مكان لتجثت جذور الحياة البشرية كاملة، أرض خراب يتصطب في وسطها كرمز كوني شامل لمساة شعب فلسطين ومحاولة إبانته وطمس هويته، حيث الحرية الوحيدة المتبقية للفرد الفلسطيني هي اختيار الموت عبر السمود وفي عبارة محمود درويش «الموت هو بطاقة الهوية التي يقدمها شعبي للعالم». في الوقت نفسه الذي تقف فيه البشرية على شفا مرحلة جديدة شاسعة الأبعاد

هائلة الإمكانيات، مرحلة تحول وانطلاق مفاجيء قد تشهد فجر الإنسان الحق أو نهايته، مرحلة تشهد تقجر وعي الإنسان بذاته وهاله الخارجي و الداخلي معاً، أو هروبه المتعمد من هذا الوعي عن طريق المضغرات والاستغراق في الجنس والروايات والأفلام والتلفزيون والرقص البدائي. كما أحاول أن أمسك بأطراف المناقضة المتوازية بين القوى التي تقف مستجيبة تدافع عن حق الإنسان في الكرامة والحرية وبين القوى المنبثقة من الإنسان أيضاً في الفزوع نحو الجمشع والنهب والشتر: طرفي الثنائية المانوية التي تحدث عنها القدماء.

أبحث عن شكل جديد وتعبير جديد، يجمع بين الرقة والفظافة والوحشية والبراعة والغنائية وفقدان النغم، أبحث عن حقيقة كلية تتطوي علي حس عاد مضبوط يجمال مثيق رهيب تتضرع به كل الأشياء حتى الفحيح منها والمشوه، ولا أعلم إن كنت قد نجحت في هذا أو أخفقت وإن كان هناك إحساس دائم باتي كلما اقتربت من هذه الحقيقة الكلية انفلقت من بين أصابعي فناناً «أغزو عجمة الروح بسلام مطول» ويقترب إحساس المحبط هذا بمحاولة لتجاوزة.

«تحولت إلى الدروب المهجورة

الهارية من تحت قنمي

أطرق أبواباً موصدة لم تواج

بعد».

أي أن هناك شرخاً بين الانسواق والتحقق، أحواله بما أحسه في أعمالتي من قدرة لا نهائية، وإنكار لحسوبيتي وعجزتي وموتى، أن أعبره فاضق وظال محاطاً من كل جانب بالفساد والعجز والملوث، وتظل عزائي.

كما يظل القهر الاجتماعي والسياسي، وإهدار حقيقة الإنسان وامتهان كيانه، مما يجعلني أصبح بأن

للإنسان حقاً جوهرياً في أن يقول لا وللشاعر في أن يحلم كما يشاء وأن يروي للأخريين هذا الحلم الصميمي الخاص.

«جلست على الرمال

أنظر البحر

وأصرخ لحرية الريح الهوجاء

وأحلم بخصرك الذي هصره

الحب

وقواقك التي ترد

أصداء الموج»

وبالتالي تصبح القصيدة بمثابة العالم الصغير الذي يضم رؤية الشاعر للحقيقة والإنسان والطبيعة والمجهول، والاطر الذي تستقر فيه جميع التوترات بين أشد المتناقضات، والذي يصبح فيه كل مستوى شعري تصويراً للروية الأساسية للحقيقة الكامنة وراء القصيدة. وتصبح القصيدة محاولة لإحداث تناغم وتوازن وكشف للاستزاج والتداخل بين مقوماتها. فكل المقومات تتحرك في اتجاه المعنى الأساسي الذي يمكن في الظواهر المختلفة والمتناقضة في العالم. المعنى يشع خلال المقومات التي تضفي على القصيدة طابعها الكلي، أي أن كل مافي العالم يصبح إشراقات متعددة الجوانب والأبعاد للمعنى الرئيسي، مع سهولة الأشياء وقهرتها على التحول والتقمص في صور أخرى فيسقط البطل الذي غالباً ما يكون الشاعر نفسه في أشكال عديدة فهو اضوئير بعد هزيمة أكتيوم وأبو العلاء في محبسه وهو أدهم الشراوى وهو حسن مفتاح الذي يركب الرخ ويخوض بحر الظلمات، وهو الأراب السمين وهو يبانكا تنزّه على اللونجرماري «وقد حسرت الثوب قليلاً عن فخذيهما، وهو شجرة بين عاتى الشجر في كوناكري

يشهد صامتاً دورات الولاية والموت، كما هو راما الملك وكريشنا إله.

بل إن للسماء والبصر والنجوم والقواقع التي ترد صوت الموج ليست إشارات إلى ظواهر طبيعية بقدر ما هي رموز كليا تحاول إعادة استكشافها وجلاء ما صدأت به على مر الأجيال من زيف وغش وإبتذال.

ولقد كانت مفككتي دائما كيف انتقل هذا التواصل الثوري إلى الفئسات الطبيعية المتمردة على أسيااب القهر والهوان. فلنا حينما أطرح الأسئلة عن الحياة والموت والوجود وأريد أن أجيب عنها إجابة فريدة نابضة من رؤيتي الخاصة أقف على أرض ثورية وأرى في هذا الموقف الثوري كلاً لا يتجزأ فهو يخلق حقيقته الخاصة. والحقيقة إيمان تكون إبداعاً ثورياً أو لا تكون. على أتي أخاطب هذا القارئ من واقع تجريتي لا تجريته هو دون أن يعنى ذلك أن هناك تناقضاً أو تنافراً بين التجريتين. ولكن القارئ العادي في الأغلب بعيد عن أفاق الثقافة والعلوم الحديثة التي لا بد أن يفتتح عليها الشاعر إذا كان يريد أن يدرك عالمه ويعيشه ويعبر عنه. وبالتالي فإن شعره يكتنز أبعاداً حضارية

وجمالية يصعب على القارئ العادي أن ينفذ إليها. ومن ثم كان جمهور الشاعر للبدع محدوداً رغم معاناته وشوقه إلى أن يد يد تجريته إلى جميع الناس الذين حوله.

وفي هذا تكمن مأساة الشاعر المبدع فهو في التطفل الأخير، يقف وحيداً في العالم، حبيس وجوده الذاتي، يرى الأشياء من خلال عينيه ومشاعره وحدهما عاكسا في وجهه المنعزل جميع للمشاهد والظواهر التي وإن كانت خارج وجوده فهي مكملة وامتداد له، له نظرة فريدة في الأشياء، نظرة له وحده، وهي في الوقت نفسه نظرة كل إنسان، لأن كل إنسان، في أعماق أعماقه، مغترب مثله. وهو يعبر عما هو موجود حينما يتعد هذا الوجود من طريق التجربة بوجوده الذاتي. وقد قضى على الإنسان أن يعيش من جديد - من خلال ذاته الفريدة - نفس التجارب نفسها التي عاشها كل جيل سبقه وإن كانت في زمان مختلف وظروف متباينة. الإنسان يعيش، مهما تناكب الناس من حوله، في وحشة مطلقة طوال حياته ولذا دائما على شفا المجهول.

حينما علم آدم الأسماء كلها كان

لا بد لآدم أن يفسر طريقاً من الجنة. لأن الأسماء تبسط الحقيقة حتى تكاد تحتجب، وتصبح بديلاً لها. والشاعر الإبداعي بتحويله لعنى الأسماء وتكثيف بطاناتها العاطفية من واقع خبرته الذاتية إنما يعيد استكشاف الحقيقة التي تكمن وراء الأسماء، بل وراء الرموز والطقوس والأخيلة والصور التي إبتذلت وانتشكت، كما يستعيد موقف الديمقراطية والانبهار أمام هذا العالم الغض الجديد الذي بناه من عصابات حسه ووجدانه، كأنه مائل يتأمل يوم الخليقة الأول وصوت الريح تحمل صوت الإله الماشي في الظلمة.

وأخيراً فإن القول بأن هذا الشعر تقليد للشعر الغربي قول فيه كثير من التسلط والتعمية ويفتقر إلى الأمانة والتأمل. ولا شك أن هناك تأثراً بموجات الأدب العالمي للمعاصر ولكن نظرة منقفة أمينة تظهر مدى الفروق الأساسية في النظرة والمعالجة. فلكل شاعر ملامحه وقسماته ولكل لغة نكهتها ومقوماتها. وكل فرد خلق جديد لا يمكن أن يتكرر رغم أن جوهراً الإنساني على تنوعه واحد لا ينقسم. ■



قصيدتان

إبراهيم شكر الله

١ - أبو العلاء في محبسه

اللغة ماتت

وقد ألزمتها بما لا يلزم.

مثل دُمى الأطفال، مثل الكرات الملونة.

أدير المعاني، أمز القوافي

أسبب الزمن يمشى بالخراب

فتهتريء الوجوه وتبيد الممالك.

جالس في ركن بيتي

أستمع إلى الجدران

إلى الضوء يتحول وينتشر

تهف عناقيده على وجهي.

رهين جسدي

موئل النفس الهاربة

من الوحشة، من الوحدة، من غربة العالم.

مطلسم ببكارة الحس، بالشهوة المكفنة،

غائر في سراديب ذاتي.

أتخبط في تراكمات الظلمة التي تتكاثر حولي،

مثل روح الوليد

السابع إلى مخرج الرحم

تصرخ بعذاب الولادة.

الفاظ الياس جفت، نوت

تنائر هشيمها في الرجل

الجارية التي أهدانيها داعي الدعاء
لتؤنس وحدتي وتهدهد ما بين فخذي
جالسة عند قدمي
ترسل خافرة نظرة العشق
إلى ابن أخي الواقف خاشعا بالباب.
«أكلت ديساً يا مولاي»
ابنة اللخناء لا تعلم
إنه من وقد الرماد بداخلي
انتشر ضوه أسود
أخترق به دجى الرؤية.
بصر العين مخادع مراوغ
يعيث به الضوء ويلونه.
أما هذا البصر الأصم
فيخترق الحجب، يصعد الدرج،
يسير بين الدهاليز،
فأرى إصبع الريح على الشجر،
أرى نحيب الليل،
أرى الماضي يمد يديه
ليضم المستقبل
يقبله ويلقى فيه نطفة القناء..

أسمع حديث خلط
الأقدام الخافية
تتوارى وراء مرمى السمع،
أرى تنهيدة الأزار وهو ينزع،
صراخ الجلد يهرز على الجلد،
داكنا أولاً ثم يتوهج
مصطفقاً كرنين الأجراس
كصليل السيوف

كطعنات اللدى.
نداءات الشبق تمزق أنسجة الهواء
أناث اللذة تتصاعد من أغوار الالم،
نشوة طويل جامحة
تدق لرقصة قنينة
قدم العالم.
وكما لو أن السحب انقشعت
وأخترم لسان الشمس
عيني المفلقتين
رايتهما عريانين وفراعهما المبتهلة
تلف عنقه.

نام الصمت واضعاً أنفه بين مخالبه.
فهل سكنت روحى
وعادت إلى محبتها؟
بل راحت تتابع مغييب الشمس
خلف سماء بلا ألوان
تستقبل إمداد النسائم،
تتفقد مثل نهر يسيل بين جوانحي
تخترق جحافل الموج
لتستبصر بحراً يغير قاع،
فإذا بى فى صرة الوجود
حيث لا شيء غير العجاج
وابخرة الاتصهار
وحيدا مطهرا
ملفوقا باكفان
الشهوة المقهورة ■

موعظة على الجبل

ما أجهله سأقوله

ما أعلمه سأخفيه

وحينما ينطوى الغد سأظل أسأل ولا أجيب.

ما لا أفكر فيه سأعلمه

ما أفكر فيه سأداريه

سأتكبر على الحقيقة

وأطلق نباح الإفك

وما يتبقى

سأنتزعه بالأظفار من العرين.

فى الفجوات بين أبيات الشعر

تتزاخم الملائكة والقديسون

لماذا تطيقين على عنقى

تلاحقيني مثل قن أبق

تتمرغين فى أغوار جسدى

تتمصين عصارة عمرى؟

ألا تعلمين أنى أجدل شعاع الشمس

سيأط نار ونقمة

لأجلد بها العالم

أجلد بها الجبناء الذين

يتراوون فى الروث

يقهقهون من نصيب الفقراء

أجلد بها الفقراء

يتمرغون فى الروث

فى انتظار القادم الذى لايجىء

ولكن سيأطى تنزل على صدرى

اليد الواهنة ترتد على ذاتها

الموت يحبر ويثدأ

بالترهل والصلع وجفاف الأطراف

تعلمين أنى مت من قبل

من الأربعين حتى الستين

مسجى فى حفرة

فى ميدان التحرير

عند النافورة التى

جفت مياهها

الذين شربوا خمري

مزجوا مائى بالسّم

وما عجايز الأميريكيات

يهرعن إلى المتحف

ويشعن بثقوبهن من رائحة عفى

والتي أرادت أن تنهش جسمى

أعطيتها قلبى

فماتت من مرارته.

ما الإنسان؟

جذر زهرة تونع فى السماء

بل هو حسكة تضرب فى قيعان

الجحيم.

الله يبكى بعين السحاب

على أثمنا

بجدائل من غصون الشجر

يلف أعناقنا

يطا تعاستنا

بأقدام من الجبال



أبو حشيش القلبي للفنان حلمي القليوبي



(أشخاص المسرحية
السفنيد البحري
نور الدين
بحارة
زوين المكان)
للمشهد :

ق سارى وشرع عظيم، وراع
دقة فى مؤخر السفينة ترتفع
عدة أقدام فوق أرض المسرح وكؤل
يتلقى منه مصباح.. والبحر والسماء فى
صورة قماش دائرى لا يبدو منه غير هوة
دكتاء..

عند ارتفاع الستار يظهر بعض
البحارة مستلقين بجانب الشرع..
السفنيد نائم ونور الدين واقف ووده
على ذراع الدقة فى مؤخر السفينة..
البحار الأول : حال الزمن طال طويلا
والسفنيد يورينا القفار
من هذا البحر العظيم
دون جزيرة تحمل تجارتها
أو سفينة تسطو عليها.

البحار الثاني : لقد فرغت الدنان
والقديد ينفل فيه الدود
حلقى تشقق من الظما
وأيس غير الماء العكر
ليطلى الغلة..

السفنيد :

(فى نومه)

هناك، هناك،

عند ملتقى البحرين
فى إيمان قلعة النحاس
ثوبها من رغب الدريش
جسدها جديلة من الذهب
عيناما زمريتان.

البحار الأول : أصغى إليه وهو يهرف
فى نومه.

السفنيد :

هذه الجبهة الحائلة

هذا الشعر فى لون النار.

البحار الثاني : خمسة وعشرون عاما

«رحلة السفنيد الإخيرة»

مسرحية شعرية

إبراهيم شكر الله

وهو يخوض هذه الأتواء

يتكبد بين الشعاب ومفازات البحار

في رحلات تصبى أحاطها الضنوم

انكسار السفن

وغرق الرجال.

هبط يوما مع رجاله على ظهر جزيرة

فإذا هي حوت عظيم غاص فغرق الجميع

ونجا هو وحده.

كانه يحمل تيمية من تائم سليمان

وما هو الآن في رحلته لثانية

وقد أودت بعقله الظلال والأوهام

يهذى بجنينة شعرها في لون النار

وطيور بوجوه أدمية

ويبهها يتغير وراء مغيب الشمس،

ويردنا موارد الموت والتلف.

البحار الأول : هل تذكر السفينة التي

أغرقناها ليلة اكتمال القمر.

البحار الثاني : نعم أنكر.

البحار الثالث : مبهات علينا ليلتذاك

غاشية من السماء وجلس

هو هناك ينتفخ في زمزماره

حتى غاب القمر.

وكنتم مستلقيا عند حافة السفينة

وصحوت - أو ظننت أنني مصحوت - على

هذاه زمزماره.

فإذا بي أرى جحافل من الطير تصعد

محلفة نحو السماء

وبجوه الفرقى تغطي صفحة الماء

الطيور تهتف عن سعادة بلا حدود.

فتردد حشرجات الفرقى

بالعذاب وموت القلوب.

البحار الثاني : حسنتي أمي وأنا طفل

جالس في حجرها عن أمور كهذه.

قالت لي إن أقطاب الكون

يرسلون هذه الخيالات

لتدفع بأشدها الرجال

صيقا بصلفهم

وانتصارا بلزاحهم

إلى مدينة تسكنها جنينات

يتجرعن بالضمه ولا يلقهن ظلالا.

البحار الأول :

هيا بنا نقتله قبل أن يستيقظ

البحار الثاني : لكنت قتله منذ حين

لولا خشيتي زمزماره السحري

الذي متى تنفخ فيه

امتد سلطانه على كل للخلائق

من إنس وجن

مرتئين وغير مرتئين

البحار الأول : ومن يصبح ريلنا بعد

أن نقتله

من يستهدى لنا المسار

من للب الأكبر إلى النجم القطبي

ويردنا إلى ديارنا.

البحار الأول : لنضم نور للدين إلى

صفوفنا

فهو يعرف الأبراج معرفة المستبداد بها

ويده ماهرة بالسيف

(يتقدمان نحو نور الدين)

البحار الأول : انضم لنا يانور الدين

وكن ريلنا

انضم لنا فيكون لك

نصيب الريان وأسلايه وسيلياه.

نور الدين :

صننا! فقد طعمتم من خبزه وعشتم على

فضله.

البحار الأول : لو أنه أبصر بنا إلى

جزر الأقاوة والطيب

إلى الخلعان التي ترقص فيها الصبايا

عاريات

إلى بمار غاصة بالسفن

لحق علينا الصمت والخضوع.

البحار الثاني : ما جدوى للتكبد في

البحار

وركب الأوهال

ومصارعة اللج والريح

في أنهار النهار ويهيم الليل

إذا لم تعب من الضم

ونضامع من النساء

أكثر مما يفعل الآمنون في ديارهم؟

البحار الأول : كن قائمتا يا نور الدين.

امتشق سيفك

فسنير وراحت.

نور الدين : أقتل مولاي وسيدى؟

لا ولا من أجل عالم من النفايات مثلكم

أخرج سيفك من غمده

وتعال لأرد عليك بطعنة

تخضع صوت خيانتك إلى الأبد.

البحار الأول : لقد أيقظته تكلتك أمك

فلنمض فقد أهلتك السانحة

المستبداد : هل حلتك الطيور؟

لقد سمعت صوته

ولكن كانت هناك أصوات أخرى

نور الدين : لم أُر شيئا

المستبداد : هذه الطيور الشهباء هي

النجم الذي أستهدى به في هذه السفرة

الأخيرة

ما بالها تخافعني وتزور عني.

نور الدين : هذه الرؤى تستطيع بك إلى

الجنون

المستبداد : لقد وعدتني.

نور الدين : وهذا بماذا ؟

إنها ستوريك موارد عشق عجيب

لا يعلم ألفانون عنه شيئا،

امرأة مخلدة، كما تظن،

امرأة لا تلقى ظلا

لأنها ليست من عالم الأنس.

هذا وجس وكفر.

حول السفينة يا مستبداد

أبحر بنا عائدا إلى البصرة

وأطرد عك هذه الأحلام المستعبدية

هذه الخيالات المخالفة

المستبداد : المستبداد المولود في

البحيرة

لغقيه من البحيرة وبغي من كامبانا يقول :

جيت بمارا كثيرة

ورسوت في خلجان وعلى جزر

لم يشهدا قبل إنسان،

ورابت الضوء ينقطر من سقف العالم

وأشجار النخيل تتحنى على كثران الرمل

والنجوم ترتفع في أطراف رماح

وتفتتح أزهار العشق الأبدى
ثم توارت خلف خيالات السحاب.
فجلست مع رثاء النسم وخير الكلمات
وعرفت أن المعرفة ابتلاء
وإن السعى ابتلاء
وإن فعل الحياة ينطوى على الجريئة
واخترت أن أقتل نفسي
في هذه الرحلات الظامئة
في هذا التتعب الأبدى وراء الأشباح
وخيالات الرؤى
غمرات أعين الأبدية
إيماءات الرموز
شبق ملاين الشفاه
إلى عناقة إحصازية
وحب يتجاوز هذا العالم
تتريت منه وتتسمت أريجها
في قلعة النحاس
فكان كالخيزر الصوفى
كسلافة الخالدين
كالوردة الحمراء
التي تتضوع عند أنهار الجنة
شوقى حارق إليها تلك المخلدة
لابسة ثوب الريح
والدناء في أعطافها
حيث يخلط الجسم والروح
اليقظة والنوم
الموت والحياة
في اصطافاة الفرحة الكبرى
نور النسيم : أيها السندباد البحرى
أنت يا من قهرت فلولات البحر
لقد أنعمت شبابك
وهنت عظامك
وما النوبة ياتمرون عليك ليقتلوك.
استيقظ من غفوتك
ودع تلك أوهام العشق
وأعلم أن فراش المشاجعة
مثل كأس الشراب
يبعث النشوة برمة
ويخلق جفاف الحلق
وتخلص الأطراف والتباريح إلى نشوة

ويعيون تنفرج كالزهور
تستدير مع قرص الشمس.
وصمحت قلعة النحاس.
واجترت الباب للرصود
فرايتها عارية في بركة للترجس
والنجوم تتلى لتنتظر إلى بهائها
والحجارة ترتجف تحت تعلقها.
راشقتها مثل عبير المعابد
شفاتها في لون الشفق
وصدرها يترج مثل أنهار الصيف.
وجلست أنا الذى ضلجعت
بفيا معابد الهند
تحت أوثان الهتها
وعانتت النساء
بين تقارع السيوف
وتحت القلاع المنهارة.
جلست عند قدميها
أبكى من جلال مجدها ورقة انكسارها
الثم ملح دموعها.
فكالت لي بابتسامة جريحة
إن الشمس قد احترقت في قلب الظلام
وإن شواهد القبور شاهدة
على أن الكل ماتوا:
للتضامن بالخيانة
والفارقين في حمأة الخوف
وقالت إن أنفلس الحياة
تتلف القتل والتدمير.
وإن الحب أغنية مكتوبة على ورقة حب
بكلمات تلظت في قمان الطوب.
في أفران الصلب
ثم ولقت ونشرت جناحيها
وحلقت وهي تقول:
إذا أريدت أن ترانى ثانية
فابحث عني وسط الأشجار اللبiche
بين كتيان الأوهام
في أزقة العذاب
في أمواج الغضب
في وهاد نوميديا
خلف جبل قاف
حيث يتقعر البهاء

جنوداً يملأ
عوازم الأجيال
رحبات الدنيا
ويبدد عذوبة الحقول.
ولخلت منادى من الطين
ومن عصارات الأوهام
مشرئية تنتظر المصير.
مثل الذى يتناول جرعة السم
ويتربح جالساً الموت .
ومنا أخرى مهجورة
صنعت ساحاتها بمسوخ حجرية
تنتظر لحظة الفكك
من الطلسم التي قيدتها،
وهريت من عجز البحر
إلى بيءاء، أقفرت من غير شجرة من غير
ظل
وحوّل غاصت فيها رجلاى
بينما الريح تطارل للفيار
وبخلت قصورا محشة
فيها سرافيب دونها سرافيب
وأبواب موصدة وأخرى مفتوحة .
وأبحرت على رأس خمس عشرة سفينة
محملة بالأنسجة الملونة والألوانية
والطيب والأصناف والفرو
تعبير جبال الموج
ونشق صدور البحار
في رغوات الخضرة للنفخنة
في رحبات الصمت
في مسالك الوحشة الكبرى
لا يؤنسنا غير كواكب السماء
وغيلان الأصمق وأجساد الغرقى
مات الكل من الكلالة
وهول البحر
ومشت أنا
لأجتاز وادى القروء
وأشهد ممالك أنهارها من لبن
وصحافها من عسجد
وأنغالها من شجر أنرق
وتلالها من مسك
تسكنها وحوش برؤوس آدمية

الإيمان

وتقبل الشفيخة بما تحمله

من عنة الحكمة

وأكاليل الوفاة المترهل

ومعد إلى حسمرك المثل على خليج

البصرة وأرد

للسندباد البرى غزوات مجده.

فالحس الخادم قد يعلم بالمشق

ولكنه لا يهب منه المتعة أكثر مما

تمنحه جارية من سوق الفخامة في

بغداد.

ودع عنك عبث الغضب للمريد

على تقيحات مراتع الهوى الذى انقضى

والندم الحارق عند استرجاع ما فعلته

وكنته خزي الحافر وقد استبان

إدراك سوء الفعل ونزق الفعل

الذى كنت ترى فيه ممارسة للسبالة

والضائل الغزاة

فرجا برفاء الجمعى

الذين يتفنون في بغداد بمغامراتك

ونفسك الحاملة تردى

تتغر من زلة إلى زلة

في الشباك للنصوبة.

واعلم أن الطريق الصاعدة

في الطريق الهابطة

الغرب للمقد هو درب العربة

الشباب يشرع في اكتاف الشباب

يسند إلى أعطاف بعضه

ولكن ليست هناك قرية لشيوخ العشاق

وهو البحار تمر بغدو الحيتان والمسوخ

وعجائب الكائنات

بينما الطير هناك يرتقق مناديا إفرأخه

وأصوات الحياة تضج بمبادلها المتوالة

حتى الأب

تستطف بفنشة سعيها حول ذاتها.

حول شراكك وعد بنا إلى

البصرة

إلى غير الإبدال ورفاء الأيام

وتجشأت السندباد البرى المتكى على

عكازه

للسندباد : لآلى مساق حتى تستبين

الصيفة

وعمادات الزخرفة.

نور العين : حين عشت في ظلك

ومشيت في خطاك

وخزيت معك في فيالى البحر

انزعزت هويتى وأفرغت من اسمى

وسمى

أصبحت لاشيئا

بت ملعوناً منك مبتلى بالبر والبحر

محكما على الموت

فلم لانتهى هذا للسمى

ونلقى يتفلسنا في اليأس

السندباد :

حتى يملن الشهود شهادتهم

فتمح عليهم شهادة الله

ويحل بهم البلاء

نور العين : هل الشهادة أن أعلن ولا

أعلم

أن يراونى العلم

فلخصى هواجسه في حنايا للنفس

حتى لا اكاد أراه

ولكنى لحس بنقات خطوه تلفحنى

أفكاس غفيرة..

السندباد : لكشهادة أن أعلم ولا أعلم

أن وزر العالم على رأسى

دم الشهداء وعذابات الأولياء

على رأسى

وإن طريق العشق يمر بسلامات الغداة.

(يدخل البحارة)

البحار الأول : انظروا هناك.

هنا عند خط الأفق

وسط تحولات الضوء

أهى سفينة تلك

التي تتزلق على حوافى الغمام.

البحار الثانى : ما هذا الأريج الذى

عقب به الهواء

أتشم رائحة غير ومنديل وإفاويه.

البحار الأول : هذه مبقينة توأبل أتية

من شارق الشمس

البحار الثانى : أسلاب، أسلاب، تساء

وجوار، نعب ونعب

هيا أشحنوا السيوف

واهجموا.. اهجموا..

نور العين : انظر إلى هذه الأميرة

الرافقة تحف بها الجوارى

وهذا الشيخ المستند إلى عمود للسارى.

السندباد : وسط الجوارى تلقف امرأة

تقية

عائفت دائما في أحلام صحوى ونوى

جفوتها مثقلة بالرؤى

على شفتيها للرجائتين

تجتمع القبلات وفصم الموت

قلبيها بين زمر ذابلة

خضراء كالحب، حمراء كالحب سواد

كالحب..

الذى لا ينقضى قبل انقضاء الليل.

نور العين : اهجموا، انقضوا عليهم

انتقلوا إلى البحارة وهم يطفون في نومهم

ودعوا النساء

(البحارة ونور العين يخرجون، يسمع

تقارع السيوف وأصوات مخطلة أتية من

السفينة الأخرى والتي يتعثر رؤيتيها

بسبب الشراع للنشور)

السندباد : (الذى ظل مستندا إلى الدفة

ومحفا إلى السماء)

هذه الطيور للحظة

منطلقة في قفار الهواء الأعلى

تجول بين مراعى الغمام

ها هى تقف فوق السارى

كأنما تريد أن تحثلى بما أودعه

سنة الكون في أفواهها

هذا طير يصرخ من الحب والكراهية.

وقبل أن ينهى عبارته ينفخ الآخر يقول

من الحب والموى، من النغم واليقظة..

وتخط الأصوات ترد :

هماذا نستطيع أن نقول نحن الظلال نحن

الأوهام، الإمام الصامت أشار إلى الكون

بالصمت، كل شيء مستتر

كل شيء غارق في حمأة الترف

مشرئبا ينتظر المصير.

(يعود البحارة ونور الدين ممسكاً بالمذكة

زين المكان)

السفنجد : (يتحول وينظر إليها)

لماذا تقفين وعينك على

لست أنت التي كنت أنتظر

التي بشرتني بها طيور السماء ومسوخ

البحر.

لست نواة العالم.

زين المكان : أنا ملكة جزر القمر. ابنة

ملك وسليلا ملوك.

وأنا امرأه إذا كنت ريان هذه السفينة أن

تتزل أفسى العقاب برجالك الذين جروا

على أن يقتلوا زوجي عند قدمي.

ويضعوا أيديهم على

السفنجد : ثوبك الأبيض يغطي جسدي

كله

ولكنه لا يغطي جراحك

أيها المخولة الحزينة

ما الذي أتى بك إلى هذه الغياض

في أطراف البحر العظيم

ما الذي جعل خيولنا تخطئ وتتشابك.

زين المكان :

(وهي تعزل)

ليت المراسف التي أطاحت بسفني

واغرقت

كنوز تسع أمم مشهورة ونفعت بي إلى

هنا

حيث تعاستى وحزنى المقيم

قد أودت بي كذلك.

لم أعشق رجلا قط

أحاط بقصر أبي أبناء الملوك

يخطفون ودي بجلال الجلال والحروب

واخترت هذا الشيخ

الذي أوداه رجالك قتيل.

(تضع عينيها شاخصة إلى وجه

السفنجد)

وجهه الميت

وجهه السمين الممتنع

نعم المرتضى.. عيناه الجائعتان

حتى بعد موته كذلك هو

وجهه وجهك.

السفنجد : البحر حار ومتروك

وملأه بوعود غامضة

هذه الأعوار مبتلة بتدنى الحب

فاترة بكثافة الخصب والإيناع

كل شيء يتحرك في سهولة متلفة للبهائم

الحياة تفتح جناحيها

لتضمنا بين جناحيها

في فزازات قفارها

في عجاج شبيها

فانزعى ثوب زفافك المصنوع من حرير

أبيض

وليسك ثوب الخطوب الذي طرزه الخضر

بأوراق الشجر وصور الطير

ولنغادر سويا هذا الكون

الذي يتهاوت بمصيحات الحرب والفرع

والقصاص.

هذه الحانة الأخيرة التي يستريح فيها

للل إلى مجمع البحرين. حيث الزمن

بطيء الخطى

وليس للعلى مكان.

زين المكان : هل التسوال في هذه

البحار المقفرة والاستماع لصيحات

الريح والموج تورد الناس موارد الجفون.

السفنجد : أيها الملكة لست مجنونا.

زين المكان : إذن فانت شيخ خرف لا

تملك سوى الكلمات للعناية

السفنجد : أشيخ أنا؟

لقد عشت طويلا عرفت ألوان البحر

المترددة للرقطاء

منحنيا فوق بشر غائرة

أنظر صورتى في قاعها تنفرنى

وتسمرنى

وكما امتد بي العمر ازدادت غربة العالم

وتعتقت الصيغة بترجمات

الأصايب والأموات.

فما هذا الفرح القسوس

الذي ينوء به جسدى للكنود 112

(بعد فترة صمت ينظر خلالها إلى

المصباح العالي)

ما اكتف هذا الليل!!

كم تجهد أنوار هذا المصباح أن تشرقه

زين المكان : سألنى بنفسى فى اليوم

قبل أن تمت إلى يد.

(تتحرك نحو حافة السفينة)

نور الدين : اهدنى أيتها الملكة..

زين المكان : (ملتقنة إلى البحارة)

سأهب من يرمى إلى سفينتى إلى وطنى

جارية

يفرح فيها رحيق غلمته.

(لا يتحرك من البحارة أحد)

زين المكان : (متجهة إلى نور الدين)

أنت أيها النوى

ربنى إلى وطنى

فأهيك جسدى

وانصبك ملكا إلى جوارى

فى جزر القمر.

نور الدين : أى وعده زائفة هذه؟

ألا تعرفين أنك أنت وجواريك سببا لنا

وأنى إذا صحبتك إلى مدينتك فالأغلب

أن أعلق مشنوقا على بلبلها كقرصان

وقال ملك.

بل أبقى أنت هنا مع هذا الذى أودت

بطله الأوهام والرؤى.

وانتم أيها البحارة فهيا إلى السفينة

الأخرى لنبصر بما عليها من نساء

واسلاب إلى البصرة.

وأنت أيها السفنجد البحرى فوداعا

كانت حياتى فلا امرأة لحياتك

فكنت لا أرى غير الوجوه تحدننى من

بين السنة النار

لا أرى غير رجال ونساء

يتسارعن خلال تحولات الشوم

خلال صيحات الليل وظلاله

أما الآن فإن جدول أنهار الوطن تتأدنى

الأشجار ذات الصنوبر العارية تتأدنى

لقد حانت ساعة الانعتاق والعودة إلى

دنيا الناس

وأحلامهم الصغيرة.

(نور الدين والبحارة يتحركون ويتوارون خلف الصاري ويسود الصمت برهة)
السفندياد : أين من مزارى ذو الرقيات
للتسع لثى هي أشد بأساً من الشمس
والقمر ومن شبك الصيد للترتمشة لثى
تلفها النجوم؟
(يسبك المزار وينفخ فيه وزين المكان
تتهار راكعاً رافعة يديها في ابتهاج)
زين المكان : أحميني الآن أيها الألهة
التي يقسم بها شعبي،
(تتشعر شعر رأسها وتترزع تاجها وتلقى
به على سطح المركب وتراول)
هنا أنشهر شعري
وأهصر يدي وأنبس قسسمتي وعطى
وابكى عليه
ذلك الذي كان زوجي وملكي
فقد كان صبور الوجه مجلجل
الضحكات
سريع العدو على قدميه العاريتين
وقد مات منذ ألف عام.
(يغير السفندياد النغمة)
لا.. بل لقد كنت أسمع صيحات غضبه
حيثما انقضوا عليه وحطوا خروجه
الذهبية بسيروهم.
السفندياد : ألا تعرفينى يا مولاتى؟
انى أنا الذى تبكين.
زين المكان : ألسنت هو فقد مات..
السفندياد: هذا ما تريد به القول
لكن حماري القبور فى غفلتهم
لم يهفوا سوى دموعى
أصيحى سميعك إلى وتر هذا القمر
الضاحك وستذكرين وجهي وصوتي
وجراح روعى.
زين المكان : لقد بدا جسمي يحلم
وجراح القلب الذى انشملت
تمنى من جديد
ألسنت أنت الذى اقتحمت قلعة النحاس
بينما أنا وأترابي نستحم فى بركة
الترجس
ألسنت أنت الذى أخفيت ثوب الرويش

فى شأيا قمر تحف به الرياح
ألم أعفكك ألف عام
حتى تلتف روعى؟
(ينفض ويصيح الصمم ويسقط للزمار
من يده ويظل مستنداً إلى السور خلفه)
السفندياد : الكون كله يتنقظ
جسد الليل للكثيف ينتفض
وتصطف أجنحة الطير
هذه الهمة التى تملا الفضاء
تقول إني غررت بها.
زين المكان
سبب حزنى.
زين المكان : لآلى هجرتك ألف عام.
السفندياد : كل هذه أوهام نسجها خيال
شيخ خرف حرق بذار العمر
ضرباً فى فياني هذا الخراب العظيم.
زين المكان : لا أريد أن أسمع حكمة
الشيوخ
بل حماقتهم.
لقد انقضت وأصبحت جمرة نار تشتعل
فى الخيلة والعلل.
ماذا يعنينى إذا كنت قد أسرقتى.
بتعاويد أو مزار سحرى؟
ولتلت زوجاً أو عتيقاً
عند قدمي
لن أبعك تتكلم
وسأجل يدي على أنى
كما أقبل الآن
لماذا نيكى؟
السفندياد : أبكى لآلى لا أملك لعينيك
سوى هذا البحر القاحل
وهذه السفينة المكسورة الشراع.
زين المكان : لماذا لا ترابع عينيك نحو
عيني؟
السفندياد : إني أبكى، أبكى بسبب أن
الليل المارى هو الذى يظلك وأليس إيوانا
من العاج والذهب.
زين المكان : سلحطم للعدم الذهبية
بيدى هاتين
لآلى لا أريد فى الكون سوى حبيبي

فليتبدد الليل والنهار.
كل ما هو كائن وكل ما سيكون
وكل ما ليس للقاء شغلنا.
السفندياد : لعلنا إذن تحولين عينيك
إلى بدياء الليل
هل أغار من الأمواج؟
أو أن القمر غريسي؟
زين المكان : نظرت إلى القمر وقد
أشبهت نفسي أن أخذه بين يدي وأصنع
مته تاجاً أضعه على رأسك.
(للسهولة يظلم ولكن شعاعاً من ضوءه
يسقط على السفندياد وزين المكان)
السفندياد : الضام غشى القمر والطور
لتصانح
لقد ظلت تحوم فوق الصاري الكبير
ولكنها وقد مضت فى مسالكها
فطيناً أن تعقبها فهي التى ستهدينا إلى
سكرة المنتهى حيث لا يولد طفل إلا
ويعر أطول من القمر.
(صوت نور الدين من السفينة الأخرى)
نور الدين: أيها السفندياد
لقد عثرنا فى باطن السفينة على كنز
لا يمكن للخيال أن يحيط به.
صناديق من الأناوية.
صور من العاج يمين من جمشت
تماثيل تتن موشاة بصجارة من عقيق
السفينة كلها تبرق وتحتدم
كانتها شبكة أطلقت على مئات من
الأسماك الذهبية
عد معنا إلى البصرة يدك مما أنت فيه.
زين المكان: أبهر أيها الحبيب
إلى حيث تاتيانا القلوب الظامنة.
أقطع الحبل.
السفندياد : أقطع الحبل يا نور الدين.
نور الدين : وداعاً إذن
فإن أرى وجهك ثانية
بل لن يراك حتى بعد اليوم
هنا أقطع الحبل.
زين المكان: السيف على الحبل
الحبل انشطر اثنتين

سقط في البحر

دوم مع الزيد

ايها الدوية القديمة

ايها اللتين الذي احب العالم

فقيتنا اليه.

لقد انفصمت، لقد انفصمت.

العالم يجرله الماء بعيدا

وانا وحيدة مع حبيبي

الذي لن يستطيع ان يرد بصره عني

حتى الابد

وانا اضحك بشراسة الفرح

لانه لن يستطيع ان يحول وجهه عني

الضباب يغطي السموات

ونحن الاثنان وحيدان حتى الابد.

نحن رأسك ايها الملك،

حتى اتوجك بإكليل عرسنا.

يا زهرة الفصن.

ايها المصنفور المختبر بين أوراق

الشجر.

ايها السمكة الفضية التي لتقلتها

يداي من مياه النهر للجاري.

يا نجمة الصبح التي ترتفع في فجوة

السماء مثل غبي أبيض على حافة الغابة

التي غشاما الليل.

نحن رأسك حتى أعطيك بتاج من شعر

رأسى فان تبصر عيتانا هذا العالم بعد

(الزمار يشتمل كلنا مسته النار)

السفحيات: (يجمع شعر زين المكان حول

وجهه)

ايها الحبيبة

وقد لمنا اطراف الشبكة حولنا

وخطنا العين في العين

فاجتزنا عتبات الخلود

وها هو الزمار القديم

يتيقظ من ذاته ليعزف

مناديا الطيور

والاحلام التي ولدتها الاحلام

تتفرق في عروقنا ■

(سقار)



ابراهيم شكر الله بكاليف

- ولد بالاسكندرية اول فبراير ١٩٢١م .
- اتم دراسته الجامعية، حيث حصل على ايسانس الآداب - قسم اللغة الإنجليزية من جامعة القاهرة عام ١٩٤١ .
- التحق بعدها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وحصل على ايسانس تربية وعلم نفس عام ١٩٥٥ .
- التحق بالمعهد العالي للدراسات العربية، وحصل على الماجستير منه عام ١٩٥٥ .
- كما التحق بجامعة يون، وحصل منها على دبلوم فى الآداب الألمانى .
- عمل بالصحافة لفترة طويلة من حياته، بدأت بالتحاقه بجريدة (الإجيشيان جازيت) عام ١٩٤٢، حيث كان محرراً للأخبار المحلية.
- وفى عام ١٩٤٢ سافر إلى طرابلس بليبيا، ليصبح محرراً فى جريدة (تريبولى تايمز) حتى عام ١٩٤٥، حيث عاد إلى القاهرة.
- وبعد عودته، عمل كمحرر بجريدة (الأساس) اليومية
- وفى عام ١٩٤٦ التحق بجامعة الدول العربية للعمل بها، فى الوقت نفسه الذى كان يصر فيه مجلة (أراب مجازين) الأسبوعية.
- وفى عام ١٩٦٥ أصبح مديراً لمركز المعلومات التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة - كندا .
- عين كسفير لجامعة الدول العربية بالهند وجنوب شرق اسيا .
- بدأ بكتابة الشعر فى الأربعينيات وقد نشر إنتاجه الشعرى والفكرى بمجلتى (شعر) و (أرب) فى الستينيات..
- أصدر ديوان (مواقف العشق والهوان وطيور البحر) عن دار العالم العربى للطباعة ١٩٨٢ .
- أصدر مسرحية شعرية بعنوان (رحلة المنتفدك الأخيرة)، وهى مسرحية من فصل واحد نشرت بجريدة (العرب بتاريخ؟
- له كتاب عن التصوف بعنوان (مصارع العشاق) لم يصدر بعد، لكنه نشر فى ربيع وشتاء ١٩٦٣ بمجلة (أرب).
- له كتاب صدر بالانجليزية به مختارات من الشعر العربى قام باختيارها وترجمتها، بعنوان (صور من العالم العربى).



ليرة حلم السمكة للفنان حلم الترنى

المواجزات

٦٢ الإرهاب في التأسلم السياسي، مفروض أم مفترض؟ رفعت السعيد . ٧٠
الفكر أقوى من السلاح ، شهادة عادل عبدالباقى. ٨١ الثقافات المضادة بين
الإدانة والتكفير، السيد يسين. ٨٥ رؤية تاريخية أصولية، أحمد صبحي
منصور. ٩٢ ولن يكون الأخير. رفعت السعيد. ٩٥ حول التوبة التلفزيونية
ملاحظات في المنهج وفي الموضوع، على فهمي. ١٠١ الإرهابي النائب تحية له
والإعلام، على الشوباشي. ١٠٤ استحوال الوطن والمواطن، نزار محمود
سـمـك. ١١١ ذلك الثائر الردي، الطيب، رفعت بهجت.

الفكر أقوى من السلطان

الإرهاب فى التأسلم السياسى

الاسم كانت ضميرا وإن تقدمت كانت علامة^(١) وبالنسبة لنا هى علامة على التشبه أو محاولة للاتصاف بشئ. فهى «تشبه» (بالإسلام) أو محاولة للاتصاف به لكنها ليست الإسلام ذاته. وهكذا نقول: تأسلم وتأكلم وتراجع فى مشيئة (أى تشبه بالأرجوحة لكنه ليس أرجوحة). وكان هذا الإيضاح حول مصطلح ضروريا تلافيا لسوء الفهم، وتلكيدا على أهمية للتطبيق فى اختيار المصطلح.

والآن من أين يأتى الإرهاب إلى ساحة «التأسلم السياسى»؟

من عدة أبواب ... منها

حذف «من» بوعنه لغة تعنى التبعية أى أن يصبح للشئ «بعضا» من كل أكبر. وكثير من جماعات التأسلم السياسى تتعامل معنا، بل وتتعامل مع بعضها بعضاً بعد حذف «من». فنقول أنها جماعة المسلمين» وأيست دجاعة من المسلمين».

السلفيون : وتعنى أيضا الراغبون فى الاقتداء بالسلف. وسلف الرجل هم أباهه للتقدمين^(٢) فهل يظن أحد منا أن ما يجرى أمامنا هو اقتداء بالمسلمين الأول؟.

التبصار الإسلامى - أو «الإسلاميون» هذا صفة أو نعت، والصفة عند التصويين هى تمييز للشئ عما عداه. فنعلمنا نقول «المصريين» نعنى أن ما عداهم ليسوا كذلك. فهل هم يحتكرون هذه الصفة وأستأ جميعاً كذلك. أى استأ جميعا مسلمين؟

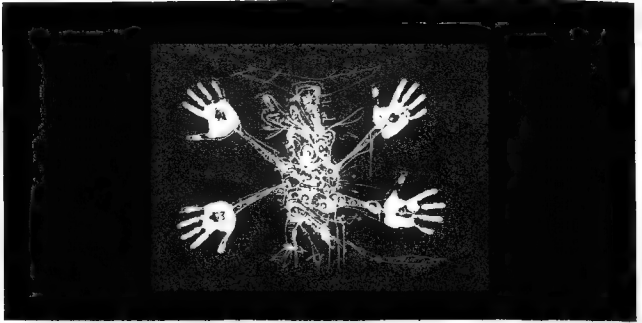
ولكى أكون واضحا هنا فإن كثيرين من أصحاب هذا اللوائف يأخذون بذلك عنما يقولون إنهم «الجماعة المسلمة» أو «جماعة المسلمين» وليس مجرد جماعة من «المسلمين».

المتأسلمون: التأس هنا تعنى فعل الشئ. كانت تفعل «فإن تأخروا عن

فأ لعله يعمّن علينا قول البداية أن مصدر موتفنا من المصطلح. فالجماعات السياسية التى نطلق عليها - نحن - جماعات «التأسلم السياسى» تطلق عليها تسميات عدة نعتد - نحن - أنها غير دقيقة، وربما خاطئة. ومن بين هذه التسميات:

الأصوليون: يعنى الراغبون فى العودة إلى الأصل وهو ما لا نعتقد أنه وصف صحيح. فالأصل جليل ومفترض فيه كلية الصمة وهو ما لا يتفق مع مقولات هذه القوى التى نعتقد أنها فى كثير من الأحيان تجافى الأصل، وتخرج عن حدود مشروعيتها.

المختطفون: يتطرق لغة هو الوصول إلى أقصى الشئ، وليس الخروج عن حدوده^(٣). وأستأ ممن يعتقد أن ما يقول به أو يفعله هؤلاء هو وصول إلى أقصى ما يريد الإسلام أو ما يقول به. بل هو خروج عن حدوده ومشروعيتها.



مفروض أم مفترض؟

كان المسلم الذي يفارق الجماعة المسلمة كافراً^(١).

تمييز الدين : أو تعيين السياسة وكلاهما خطأ في حق البشر بل وفي حق الدين ذاته. فالدين إلهي، شمسي، كلي الصحة ، والسياسة فعل إنساني. ومن ثم فإن تعيين السياسة هو محاولة للخلط بين ما هو إلهي وما هو بشري. وهو من ثم محاولة لإضفاء مشروعية أو حصانة دينية للأفكار أو أقوال أو مواقف سياسية تحتل الصمة والخطأ. وتحتل المعارضة والدول بتقيضها. ولكن الحصانة الدينية تحجب ذلك، بل وتمنع، وتقتاد أصحاب الرأي المخالف إلى ساحة المخالفة لصحيح الدين ويكون المواقف السنيّة الرافض للرأي الآخر بل لجور وجوده، والقاتل بتكفيره هو ترتيب منطقي لفكرة «تعيين السياسة».

رفعت السعيد

وفي الفقه فإن لجماعة المسلمين حقوقاً، ذلك أن من والأما قد وإلى صحيح الدين، ومن خالفها خالفه، وفارقها مفارق للإسلام. وإيضاً... ومن خرج على الجماعة فاضربوه بعد السيف.

وفي اعتقادنا أن صفة جماعة المسلمين لا تسرى ولا يمكن أن تسرى على مجموعة أو حزب أو تيار مهما اتسع، بل وحتى مهما اقترب من صحيح الدين بل معنى تصحيحاً للرأي العام المسلم. بمجموعه وشموليته. ذلك أن اختصاص أية جماعة بهذه الصفة، تفتح الباب واسعا للقول بأن مخالفيها مخالفون لصحيح الدين، وفارقون للإسلام ثم... «واضربوه بعد السيف». ووصل الأمر بشكري مصطفى أمير «الجماعة المسلمة» للسماة إعلامياً «بالتكفير والهجرة» إلى أن يعلن «أن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ولكنه إقرار وعمل ومن هنا

والمواقف العنيفة هنا مفترض..
فالسياسة تفترض المخالفة في الرأي
وتحتملها. لكن إلbasها مسوحاً دينية
ينحس إلى أحد أمرين: إما أسكات
المخالف وبهره بل وحتى تكفيره. وإما
السماح بأن يكون الدين.. مساحاً
مستباحة في ساحة السياسة. وهي
ساحة قد يحتفظ فيها الحق بالباطل،
وتحتل بالاعتراض والمعارضة
والاختلاف والمخالفة. بل والمخالفة في
المخالفة في أحيان كثيرة. هل تريدون
بعضاً من الأمثلة؟

حسناً. وسأتيكم ببعض من أمثلة
ومواقف بعض القوى من السياسيين
المسلمين التي أزعج أو يزعم لها
البعض أنها معتلة.

فإذا يصير الأستاذ حسن البنا (المرشد
العام الأول لجماعة الإخوان) على
ضرورة «تكوين السياسة» فإنه يتخذ
موقفاً تكفيرياً لمن لا يرى رأيه.. ويقول:
«أتعجب أن المسلم الذي يرضى بجائنا
اليوم ويشرع للعباد، ويترك الدنيا
والسياسة للمجزة الآخرين، يسمى
مسلماً؟ كلا إنه ليس بمسلم»^(٩).

هكذا ببساطة «كلا إنه ليس بمسلم»
فماذا يكون غير المسلم؟ كافراً. ولاحظ أن
هذا الكافر متفرغ للعبادة. فإذا ربطنا
فكرة «تكوين السياسة» بفكرة «جماعة
المسلمين». وجدنا أنفسنا في مأزق
خطير.

فهم يؤمنون حزياً على أساس
ديني. ثم يقولون إنهم «جماعة المسلمين»
ومن ثم تكون كل الأحزاب الأخرى هي:
حزب الشيطان. وهم وحدهم «حزب
الله».

بل إن الأستاذ البنا يرى أن العيب
الأساسي في النظام النيابي هو
الحزبية: «الحزبية ليست أصلاً في
النظام النيابي» ويمكن في نظره قبول

النظام النيابي شريطة أن يتخلص من
الحزبية. ويؤيد نظام التعدد الحزبي «لا
يصبح النظام النيابي بعيداً عن النظام
الإسلامي ولا غريباً عنه»^(١٠).

وهو يعتبر أن التعددية قرين الكفر
«فالجنة جزء أساسي في حياة المجتمع
الإسلامي لا يتساهل فيها بحال»
والإسلام يعتبر الخلاف فرقة والفرقة
قرين الكفر^(١١). ومن ثم فمن الطبيعي
تماماً «أن تحل هذه الأحزاب جميعها»
وتجمع قوى الأمة في حزب واحد^(١٢).
(طبعاً هو حزب الإخوان).

ولا مفر أمام أي أحد إلا الخضوع،
فالأستاذ البنا يقول لرجالاً متحدثاً عن
كل السياسيين الآخرين «متخاصمون
هؤلاء جميعاً» في الحكم وخارجها
خصوصاً شديدة لئلا أن يستجيبوا
لهم»^(١٣).

وكلمة «الخصومة» تترجم في
قاموس الجماعة إلى كلمة «الجهاد»
والجهاد عند البنا مراتبه أول مراتبه
إنكار القلب (لاحظ إنكار القلب هذه)
وأعلاها القتال في سبيل الله. وليس في
الدنيا جهاد بلا توضيح.. ومن قد عد عن
التوضيح معنا فهو أثم»^(١٤).

والبنا يرفض كل الآخرين. لأنه هو
وحده صحيح الإسلام (أو هكذا يعتقد)
أنه الحق.. لكنه يتفرد في القوة «القوة
أضمن طريق لإحقاق الحق، وما أجمل
أن تسيّر القوة والحق جنباً إلى
جنب»^(١٥).

وهكذا نمضي خطوة خطوة..
تكوين السياسة.
ثم: أخترناها في حزب واحد.
هو حزب الحق.
وأيضاً: القوة.

لكن هذه القوة هي أيضاً ذات توجه
طبقي:

فالبنا يركز الحكم «لأهل الشورى»
ولا مانع لديه من أن يكون هناك انتخاب
لأهل الشورى بشروط حاسم ومحدد: «إن
أهل الشورى يكونون إما من رجال
الدين، وإما من الرجال المتمرسين على
القيادة مثل رؤساء العائلات والقبائل ولا
تكون الانتخابات مقبولة إلا إذا أسفرت
عن اختيار أناس من هذين
الصفين»^(١٦).

(هل أحتاج إلى التركيز على الجملة
التي تبدأ: «ولا تكون الانتخابات مقبولة
إلا إذا»..)

الخطم بين الدين والفكر الديني:
فالبنا ينتمي إلى مطلق الصحة.
والفكر إنساني نسبي للصحة. لكن
الخطم موقف متعمد يستهدف إفساد
قداسة على موقف أو فكر قد يحتل
الخطم. وتتمدد القداسة بالطبع إلى
صاحب الفكر، الذي يكون نوعاً في
الجماعة السياسية. القائد أو المرشد أو
الأمير أو ولي الأمر.

يقول أبو الأعلى المودودي «ولي الأمر
مطاع في حكمه ولا يمسى له أمر ولا
نهى، والإمام يمتلك الحق في أن يعلى
رأيه على الأغلبية، فالإسلام لا يجعل من
كثرة الأصوات ميزاناً للحق والباطل،
فإنه من الممكن في نحر الإسلام أن يكون الرجل
الهدى أصوب رأياً، وأحد بصراً من سائر أعضاء
للشئ»^(١٧).

وتقبله قال حسن البنا بل وفعل
للشيء نفسه.. ويكتب أحد قادة
الجماعة متباهياً: «عند أول عهدى
بعضوية مكتب الإرشاد كان البحث: هل
الشورى في الإسلام ملزمة للمرشد؟ أي
هل يتقيد فضيلة المرشد برأي مكتب
الإرشاد؟ أم أن للمكتب هيئة استشارية له
أن يأخذ برأيها أو يخالفه إن شاء».
وكان رأي فضيلة المرشد أن الشورى

غير ملزمة، وأن من حقّه مخالفة رأى المكتب»^(١٤).

ولعل ما يؤكد محاولات الخلط بين الدين والفكر الدينى المناوئين التى يتخذها هؤلاء لكتاباتهم.. فالينا يتحدث عن «مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى».. أى أن النظام الذى يراه هو شخصيا .. يكون بالضرورة والنظام الإسلامى.. أمّا نظرية أبو الأعلى المودنى فى السياسة فهى «نظرية الإسلام السياسية».. والخطبين الدين والفكر الدينى.. يؤيدى كما رأينا إلى انضمام شخصية على فكر القائد السياسى.. ويحرم الآخرين من حق انتقاده، بل ويحرمهم من الحياة ذاتها إذا خالفوه..

فماذا لو نجح هذا القائد السياسى ووصل إلى السلطة؟

وفق البنا وهو لا يتقيد برأى أهل الشورى..

وفق المودنى «هو مطاع فى حكمه لا يعصى له أمر ولا نهى».. ومن حقّه أن يعلى رأيه على الأغلبية..

ولكن لماذا؟ لتسرسلنا «الجماعة الإسلامية» الأمر ببساطة تثير الدهشة:

«الإمامة فى الإسلام موضوع لفضائل النبوة فى حراسة الدين، وسياسة الدنيا.. والخليفة فى الإسلام مهمته وراثته النبوة بإقامة أحكامها، وجميع ذلك أمرين: إقامة أحكام الدين، وسياسة الدنيا بالدين»^(١٥).

كيف يمكن التعامل مع حاكم يعتقد أنه وراث للنبوة وأن قراراته السياسية هى تجسيد للدين ذاته، أى سياسة للدنيا بالدين.. وماذا لو أخطأ، أو أفسط، أو خالف أو..

بل وماذا عن خليفة رسول الله الأول الذى قال إثم مبايعته «إن لم تستع فاموتنى، وإن استع فموتنى» أم أن «ورة النبوة الجدد لا يخطئون؟

ولعل سيطرة هذا التصور الخاطئ والمؤدى إلى الخلط بين الدين والفكر الدينى يقضى إلى ديكتاتورية الحاكم، وبلى صفة الديمقراطية عن حكمه.. بل يعطى حصانة غير مقترضة لتصرفاته، والأخطر من هذا أنه يعطى حصانة غير مقترضة لحكمه ذاته.

فإذا كان الحاكم فلان، يتصور أن حكمه .. هو حكم الإسلام ذاته، فإنه يعتقد أن وصول شخصه (وهو مجرد بشر) إلى السلطة يعنى أن الإسلام ذاته قد تقيا السلطة.

والويل لمن يحاول معارضته، أو حتى تغيير الحكم ولو بإجماع إرادة الشعب..

فالمعارضة هنا معارضة لحكم الإسلام، وإجماع الناس لتغيير الحكم أو الحاكم هو إجماع فاسد.. ألم يقل المودنى أن الحاكم الفرد أصوب رأيا وأحد بصرا من سائر الناس؟ بل هو إجماع على كفر وضلال لانه محاولة لإسقاط حكم الإسلام، وليس حكم فرد أو جماعة.

وبهذا تبرر كل الأعمال التى يمكن أن توصف بالعنف أو الإرهاب لأنها تكون إعمالا لأحكام الشرع، وحماية لحكم الإسلام، وهى فى واقع الأمر أعمال لإرادة فرد يستمسك بالحكم فى وجه الإزلة الشعبية، ويقضى على تصرفاته الشخصية صفة ليست مقترضة هى انها حكم الإسلام.

استخدام الشعار الدينى كأداة إعلام.. أو جنب للجمهور:

وهذا من قبيل تسييس الدين، أو تبين الشعارات السياسية بهدف جذب الجماهير، ثم بعد ذلك الانحراف عن مضمون الدين، بل ومضمون الشعار ذاته..

والتجارب كثيرة ومريرة.. وستفتار للإيجاز بعضا قليلا..

واحدة من الزمن القديم عندما نهض اتفاق يريد الحكم لنفسه هو «المختار الثقفى»، فواجه الدولة الزيرية والدولة الاموية بشعار يدعو لاعادة الحكم لآل البيت، واستخدم كل ما لدى أهل الكوفة من إحساس بالخرى والندم لخذلانهم لعلى وبنيه، وأعلن أنه يقاتل من أجل منع الخلافة لمحمد بن الحنفية (ابن على من زوجة غيرفاطمة).

والتفت حوله الولد مؤلفة من أهل الكوفة، وهزم الزيريين والامويين هزائم مكررة، وكان محمد بن الحنفية بالمدينة وقرأت إليه أنباء انتصار الجيوش التى ترفع رايته، وتطالب له بالحق، فشد رحاله هو وال بيته إلى الكوفة كى ينصب نفسه، أو ينصب أتباعه خليفة عليهم، لكن الاتفاق المختار الثقفى كان يريد الحكم لنفسه.. وما آل البيت، وعلى وابنه إلا ستر دينى.. إلا محاولة لتدين الشعار، وتبين الطموح الشخصى، وإذ فوجئ بحضور «أبن الحنفية»، أسففته بديته بطل.. فوقف فى الجموع معلنا أن للإمام محمد بن الحنفية علامة لاتخطف.. هى أنه إذا ضرب عنقه بالسيوف لا يموت..

وفهم المسكين محمد بن الحنفية المطلوب منه، إما أن يفلت بجوده ويهرب، أو يقطع عنقه.. واختار أن يهرب، أما فى الزمن الحديث فإن أماننا حكايات وخبرات عديدة.. لكننا سنتقار حكاية واحدة عن واحد من أكثر المتشبهين فى تبين السياسة.. وهو الأستاذ صالح سرية.. وقد أكد أكثر من مرة أن «كل الانظمة العربية وكل البلدان الإسلامية اتخذت مناهج ونظما وتشريعات غير الكتاب والسنة، وبهذا فقد كفرت بالله، واتخذت من نفسها آلهة وأربابا فكل من اطاعها فهو كافر لأنه اتخذ له ربا سوى الله».

ثم تكمل شعراً:

والشر إن تلقه بالخير خست به

نرمأ وإن تلقه بالسيف ينحسم^(٣٧).

ويكون طبيعياً بعد ذلك أن يكون حكم المخالف لهذا الرأي هو القتل.

«فمن قال إن التشريع حق البشر فهو ليس بمسلم» «وقال هذه الطائفة -

في رأيهم - حتمية شرعية» وإن كانت مقرة بوجود ما امتنعت عنه (أي أقرت بوجود تطبيق الشريعة وإنما تمهلت حتى تبحث لها عن صياغات قانونية أو

غير ذلك)، وإن كانت مسلمة تنطق بالشهادتين، ومن أعان هذه الطائفة قوتل كقتالها، ومن خرج في صف هذه الجماعة مكرها قوتل أيضاً، ويبحث يوم القيامة على نيته، وقتالها واجب ابتداءً وإن لم تبدأ هي بالقتال، والمسلمون مأمورون بقتال هذه الطائفة، ولا يكون عن قتالهم حتى يمدوا إلى دينهم أو يقتلوا عن آخرهم» (عن آخرهم)^(٣٨).

ولأن الأمر ملتبس، ولأن الخطأ فيه يؤدي إلى قتل المسلمين وقتلهم عن آخرهم، فإننا نستأن في مناقشة هادئة.

هناك أكثر من تفسير لكلمة الكريمة «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» والاقتراب إلى الصحة - في اعتقادنا - هو تفسير الفقيه عبد العزيز الكنتاني وقد أخذه عنه أغلب المفسرين ومنهم الفقيه الذي يعتقد جمهور العلماء براهية «أين القيم» ويقول الكنتاني في تفسيره «إنها على ترك الحكم بجميع ما أنزل الله ويضلل في ذلك الحكم بالتوحيد والإسلام» والدارق كبيير بين التفسيرين. بل هنا نجدهم يلجأون للتكفير بالذنوب، ولا يفرقون بين الخطأ والمعصية وارتكاب الكفر والذنوب وبين الكفر الذي يخرج المسلم عن حرد الله.

فكل جماعات التاسلم المياسمي تزعم أن هدفها هو إقامة شرع الله. وكلها - تقريباً - تخلط وعن عمد بين تطبيق الشرع وبين الدولة الدينية في حين أنهما أمران مختلفان - فليس شرطاً لتطبيق حدود الله أن تقوم دولة دينية تخلط بين الدين والممارسة الإنسانية، وتعطي للممارسة صفة الهية.

ويعمد أصحاب هذا القول إلى الاستناد إلى الآية الكريمة «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

ومن ثم يرتفع سلاح التكفير وما يتلوه من عنف وإرهاب سريعاً وشاملاً.. ولا يختلف في ذلك أحد منهم. فجماعة الإخوان تقول أيضاً بتكفير كل من قال: «إن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة، وإن بعضها أو كلها مؤقوت بزمن معين» أو قال أن أحكام الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر وإن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها^(٣٩).

وترى أيضاً أن جهد وتطبيق بعض الشريعة هو دمج حد حق الله في أن يشرع في هذا الجانب، وهو تماماً كجدد حق الله في أن يخلق جانباً من خلقه^(٤٠).

أما سيد قطب فهو يؤكد «أنه وحده مصدر السلطات لا الشعب ولا الحزب ولا أي من البشر». وعمر عبد الرحمن يقول الشيء ذاته «فالتشريع في الإسلام حق الله تعالى. ومن قال إن التشريع حق البشر فهو ليس بمسلم»^(٤١).

وتعني «الجماعة الإسلامية» في ذات الطريق فهي تكفر الذين يتحكون بشرائعهم للجاهلية وقوانينهم الوضعية الكافرة والذين شعارات ضلالة فاجرة كسيادة القانون واحترام الدستور، وكل من دستورهم وقانونهم كفر صريح لاختفاء فيه.

ودعا إلى قتل كل من يقف في صف هذه الحكومات الكافرة «أنهم ماتوا دفاعاً عن حكومات أفكار ضد من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية فهم كفار. إلا إذا كانوا مكرهين فإنهم يقتلون ثم يبعثون على نياتهم»^(٤٢). بل إنه قال بعدم شرعية بناء المساجد أو الصلاة فيها «لأنها مساجد ضلالة».

ولكن إذا ثبت صالحي سرية أمر القيام بانقلاب (فيما أسعى بصاحبة الكلية الفنية العسكرية ١٧ / ٤ / ١٩٧٤) وإذا تصور أنه سيصل إلى الحكم، وتجسد هذا التصور إلى درجة أنه أعد صيغة البيان الأول الذي سيدافع بامم «بيان صالحي سرية رئيس الجمهورية» فقد ضمن هذا البيان برنامجاً من تسع نقاط لم يشر في أي منها وأو بشكل عابر إلى الإسلام أو الشريعة أو تطبيقها، أو الدولة الدينية، أو شيء يمس من قريب أو بعيد كل ما كان ينادى به^(٤٣).

إنها السياسة.. التي تغلب

لكنها تصبح خطراً دائماً عندما تتخذ لها زياً دينياً.

والأمثلة عديدة. كثيرة لعل أشهرها مساندة جماعة الإخوان في عام ١٩٤٦ للطاغية إسماعيل صدقي ولعاهدته المسماة صدقي - بيفن يغلف الأمر ويالتمش بالآية الكريمة «وانكر في الكتاب إسماعيل أنه كان صادق الوعد وكان صديقاً نبياً».

والخفي في ذلك هو أن الزى اللبني للشعار يعطيه حصانة، بل ويجعل من مخالفته سبيلاً لتهام المخالفين بالكفر. ومن ثم يفتح - وثقافياً - باب العنف والإرهاب.

القول بتطبيق شرع الله:

ولعل هذه هي أكثر المسائل التباساً والباساً للحق بالباطل.

وثانيًا: معلوم للجميع أن الشريعة لطفًا منها بمبدأ الله وإعمالاً للعقل، أتت بالكليات تاركة الحكم في الجزئيات للبشر وفق ما يحقق المصلحة للعباد.

فالرسول يقول «أنتم أعلم بشئون دينكم»، ويقول الفقيه التونسي محمد الغاضل بن عاشور «إن ما ينتهي إليه العقل السوي هو الشرع».

وثالثًا: ثمة مستحضات طرأت على مسيرة الإنسانية، ولم يرد فيها حكم صريح للشرع فوجب التأويل والاستنباط والاستنتاج والاستحسان ووجب إعمال المصالح للمصلحة.

فمثلًا كيف تتفنن قواعد المرور.. ونظام السفر بالطائرات، وحكم العلاقات التجارية أو الخدمية للمستحقة؟ وهنا نتوقف لنقرر أن المتأسلمين يقررون بذلك، وبأن «الإنسان» مطالب في هذه الحالة بأن يستن قواعد وينتأ وشرائع تنظم له ما لم يرد فيه نص صريح.

لكنهم يرفضون أن يعطوا هذا الحق لسائر البشر أو لمجلس نيابي ينتخبونه بل يحتكرون ذلك لأنفسهم وحدهم باعتبار أنهم هم وحدهم «أهل الحل والعقد في الإسلام».

ولعل من حقنا أن نسأل لماذا هم بالذات. ومن استمعدوا هذا الحق؟ ونعود إلى النقاش..

— هم يقولون «إن الحكم إلا لله» ويقولون «إن الحكم لله بالمشيئة والقضاء» وللإنسان بالإرادة والفعل وذلك حتى يستقيم أمر حساب الله للبشر. وعندما نقول بإرادة الإنسان وفعله، فنحن نقصد الإنسان في عصوره وليس حقنة من البشر تنتزع لنفسها هذا الحق.

— ثم هناك موضوع الحدود، ولا أحد يختلف عليها. ولكن هناك كثير من الباحثين الجاهلين يتساقطون بجسدية تستحق منا قدرًا من التعامل حتى نجد

لذلك الأمر مخرجًا، فحد الزنا يرد في القرآن الكريم «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة». النص واضح وصريح وغير متقيد بشرط لكنه لم يطبق كما ورد في القرآن، بل حدد مطبقوه — وهم بشر — شرطين لم يردا في النص، وهما توافر أربعة مشهود عدول، ورويتهم العملية رؤية قاطعة مانعة للشك وكذلك المرد في المكحلة، فلإن أمكن تحقيق الشرطين في ظل مجتمع بدوي، المأوى فيه هو الخيمة أو السقيفة؟ فهل يمكن تحقيق أي شرط منهما في ظل مجتمعنا حيث للسكن مطلق محكم الإغلاق؟

أما حد السرقة فقد اشترط العلماء ستة عشر شرطاً لقطع يد السارق يكاد يستحيل اجتماعها، فإن اجتمعت وجدنا أن أخطر جرائم السرقة والرشوة في زماننا غير مؤهلة فمسابق المال العام (قطاع عام — حكومي — تعاونيات — شركة مساهمة .. إلخ) لا يعاقب لأن هناك شبهة اشتراكه في ملكية هذا المال.

بل إن الفقهاء يرون أن انطباق حد السرقة لا يكون إلا بالاستيلاء على شيء مملوك للغير وهو في حوز، أما من احتاز شيئاً وهو في غير حوز فلا تقطع يده، ويطبّق بعض الباحثين هذا للمبدأ كما يلي: «إذا ترك شخص سيارته في الطريق العام وكسر السارق زجاجها أو فتح بابها عنوة وسرق الراديو أو المسجل منها فهو سارق يتقام عليه الحد وقطع يده أما من يسرق السيارة كلها فلا يقام عليه الحد. لأنه إذا سرق المسجل سرقه وهو في حوز، أما السيارة فلم تكن في حوز»^(٢٤).

وهكذا يحتاج الأمر إلى إعادة تدقيق للضوابط وفق مستحضات العصر، وهو تدقيق يتطلبه مبدأ إعمال الشرع إعمالاً صحيحاً، وعاقلاً. فمن يقوم بذلك؟

هل يقوم به المسلمون — ومن يتخبونهم انتخاباً ديمقراطياً .. أم هؤلاء

الذين يقرضون ظلمهم علينا بالتهديد والترويع مغفلين أنهم «أهل الحل والعقد» دون أن يقدموا برهاناً واحداً يؤكد أنهم كذلك؟

أخيراً.. وفي حدود مصر كبل متعبد الديانات يضم أقلية كبيرة الممد من المسيحيين هل لنا أن نسأل ما هو رد فعل ذلك كله عليهم؟

تخضرتني في ذلك رواية أردتها ابن حزم في كتابه «الفصل» تقول إن الخوارج لقوا الصحابي الجليل عبد الله بن حبيب ومعه زوجته وهي حامل، وكان الصحابي يسير معلقاً للخصف في عتقه، فقبض عليه الخوارج قائلين: «إن الذي في عتقك يأسرنا أن نقتلك، ثم سألوه عن رأيه في خلافة أبي بكر وهم فقال خيرًا. وسألوه في خلافة عثمان فقال خيرًا. وفي خلافة علي فقال خيرًا. ثم سألوه عن رأيه في قبول علي للتحكيم. فقال: إن علياً أعلم بكتاب الله منا. فقبضوه من شاطئ النهر وبخوه بمرام من زوجته ويضض ابن حزم: وكان بالقرب منهم ضبيعة لولده من النصارى، فذهب القتل يشترتون بعضها من الثمر، فقال النصراني خائفًا خذوه بلا ثمن، فقالوا له: إن الله أوصانا بك خيرًا. فرد مستنكرًا اقتتلون عبد الله بين حجاب وتجنشون عن خير للنصارى؟

.. ويعد

فهل نعود للسؤال الأول؟

الإرهاب في التسلم السياسي مفروض أم مفترض؟

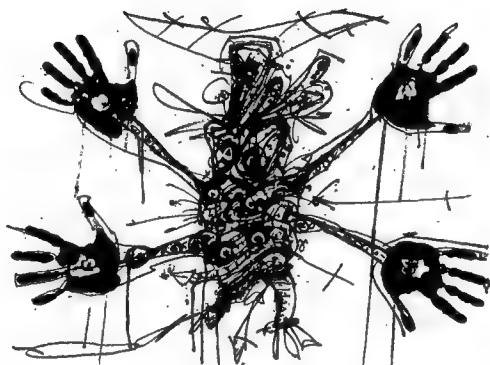
ولعل الإجابة واضحة الآن: فالعنف والإرهاب جزء لا يتجزأ من بنية فكر التسلم السياسي وأيس موقفًا عارضًا، ولا هو ثمرة غير متوقفة، ولا هي مترتبة على عوامل خارجية عن ذات الظاهرة. ولعل من الصعب القول بالتسلم السياسي دون القول بالعنف والإرهاب. فهو لا يكون إلا به. أو هذا ما أعتقد ■

الهوامش:

- (١) مختار الصحاح: باب مطرفة. والخرقة، الناحية أو الطائفة من الشيء، وفلان كرم الطرئين يراد به نسب أبيه وأمه. (ص ٣٩ - طبعة عام ١٩٢٠ - القاهرة).
- (٢) المرجع السابق ص ٣٠٩.
- (٣) المرجع السابق - باب «الثناء» - ص ٧٣.
- (٤) شكرى مصطفى - مصنف أقواله أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ (قضية اغتيال الشيخ النجدي).
- (٥) حسن البنا - مقال بعنوان بيع الدين والسياسة، جريدة الإخوان للمسلمين، ١٩٤٩/٣/٤.
- (٦) حسن البنا - مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي - مجموعة رسائل الإمام الشهيد - ص ٣٦٥.

- (٧) المرجع السابق - ص ٢٧٢.
- (٨) المرجع السابق - ص ٢٧٧.
- (٩) التنوير - مايو ١٩٧٨.
- (١٠) حسن البنا - دعوتنا في طود جديد.
- (١١) حسن البنا - إلى أي شيء ندعو الناس.
- (١٢) حسن البنا - مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي - المرجع السابق - ص ٦٠.
- (١٣) أبو الأعلى المودودي - نظرية الإسلام السياسية - ص ٢٩.
- (١٤) صالح عثمان: مقال مجلة الدعوة ١٩٥٢/١٢/١٢.
- (١٥) الجماعة الإسلامية حتمية لمواجهة حتمية شرعية، حتمية تاريخية، حتمية حركية - ص ٦٣.
- (١٦) صالح مصرية - عمالة الإيمان، ص ١٨.
- (١٧) راجع نص البيان في حيثيات الحكم

- المبادئ في قضية «جماعة شباب محمد» المعروفة إعلامياً بقضية «الفنية العسكرية».
- (١٨) عبد القادر عودة - التشريع الجنائي في الإسلام، ج ٢ - ص ٧٠٨.
 - (١٩) د. علي جويوشة - أصول التشريعية الإسلامية - ص ٤٩٨.
 - (٢٠) سيد قطب - معالم في الطريق، ص ١٦٢.
 - (٢١) حمز عبد الرحمن - أصفاء الحكم وأحكامهم - ص ١٠٠.
 - (٢٢) الجماعة الإسلامية - بطاقة تعارفه من نحن وماذا نريد - ص ٢٨.
 - (٢٣) حتمية مواجهة - المرجع السابق - ص ٥٥.
 - (٢٤) لحزب من التخصصات يراجع: د. علي الشامي، وزير الشؤون الدينية التونسي بحث بالآلة الكاتبة مسنون والإسلام والسياسة، ص ١٦.



الفكر أقوى من السلاح

شهادة عادل عبد الباقي



ق □ س : في البداية نريد أن نعرف من هو عادل عبد الباقي العائد من يؤر الإرهاب؟

عادل : أنا اسمي عادل محمد عبد الباقي، من مواليد ٩ أبريل ١٩٦١، بمدينة الفيوم. نشأت في أسرة بين سبعة أشقاء، والذي عامل عايدى.. أسرته يظف عليها الدين، والطابع العام لنسبج الشعب المصرى. كنت طالباً في الصف الثانى الثانوى.. مميزاً بين زملائى، أهتم دائماً بالانشاط الرياضى والفنى.

□ س : متى بدأت الخسول فى هذه التظلمات؟

عادل : البداية كانت فى عام ١٩٧٧. فى الإجازة الدراسية، بعد نجلنى بتفوق.. كان هناك مسجد ملحق به صالة رياضية تابع لجمعية خيرية، تنظم دورات صيفية. كان رئيس الجمعية هو الشيخ عمر عبدالرحمن. كنت أذهب للتدريب.. ليست لى علاقة بالمسجد.. وأنا أسامى من طبيعتى أن لى حاجة تلت نظرى وتشدى.. شعرت بحاجة غير طبيعية.. ناس كثير فى المسجد يهتمون بى، يتعرفون على.. من أنا ومن لى أسرته وفى أى مرحلة أدرس. وجدت أن هذا الشباب متدين، أسلوبه مهذب، ويدات أتعاب مع هذه الصفات.

□ س : هل يوجد هذا الاهتمام لى واقع جديد على المسجد؟

عادل : أه.. الجديد.

□ س : هل وصدت الأسرة هذه التحولات التى طرات عليك؟

عادل : التحولات جاءت عن طريق شخص كان صديقى وحبيبى.. كنت اعتبره القدوة بتاعى.. اسمه عماد خليفة. طالب فى الكلية الرياضية فى الهرم، يدرنى على التمارين.. اللهم بدأ يعرفنى أنه يوجد «إخوة» أفضل من «الإخوة» دول، لو تعرفت عليهم سأعرف الإسلام بطريقة أصح. أنا أساساً كنت مهياً لهذا، فبدأ هو يأخذنى إلى القاهرة. وترددت على مسجد اسمه فاطمة الزهراء فى الساحل بالقاهرة. وكان هذا هو بداية دخول للمساهم الخاصة بالجامعات عندى.

□ س : أخ عادل، هل كان يمكن لدور المدرسة أن يحميك من هذا؟

عادل : لا.. أهمل.. فى الوقت ده.

□ س : اسمعنى حضرتك.. هل المناهج الدراسية كافية لتعريف كل إنسان بأمور دينه الصحيح؟

عادل : فى هذا الوقت شعرت أن الدين فى المسجد، وأن ما نعرف فى المدرسة لا يشبع النواصى الدينية عندى كشاف.

□ س : هل هناك نور أكبر كان ممكنك لاسرته أن تمنعك به عن هذا؟

عادل : مانمت لم أتغير فى السلوك، كان كل الذى يهم الأسرة أن أحافظ على

الدراسة.. بدأ التغير بعد أن قرأت كتب «الإخوة».. أذكر أن أول كتاب قرأته هو للصطلحات الأريسة لأبى الأعلى للوندى. كانت لى طقوس معينة فى القراءة.. اللهم الكتب وأشقيطه وأكتب، وكنتى سامحن فيها. وشمعت أننى شريت هذا الكتاب، الذى يدور حول الأصول الأريسة التى يتفق عليها كل الناس منذ بدء الخلق.

□ س : هل كنت تحتفظ بهذه الكتب فى البيت؟

عادل : أه..

□ س : هل يجيد النوالد القراءة والكتابة؟

عادل : نعم.. لكنه لم يكن يتدخل فى أمورى الخاصة. بدأت أقرأ هذا الكتاب الذى يتناول موضوعات الإله والرب والدين والعبادة، خلاصة الأمر أننى خرجت من الكتاب بأن الدين المتعارف عليه بين الناس غير الدين الذى شرعه ربنا سبحانه وتعالى. كما أن العبادة غير محقة.. والربوبية كذلك. بدأ يدخلنى أن المجتمع ليد أن تكون له صبغة معينة. طلبت المزيد.. فأسألونى الكتاب الثانى «الحكم الجديرة بالإذاعة».. قرأته بنفس الطريقة.

كان هذا الكتاب يدور حول حديث للنبي (صلى الله عليه وسلم) أستخدّم مدخلا لتقوى الاستحلال والسطو على الآخرين.

□ س : هذه الكتب بدأت تغيير وجهة نظرك تجاه المجتمع؟

عادل : بدأت تغير كياني كله.. كل ما كنت أتصوره من قبل وضع مكانه تصور بديل له تماما.. وخاصة أن طريقي في القراءة تصل بي إلى هذا.

□ س : ماذا هي نظرية الاستحلال؟

عادل : في الكتاب شرح لصديثي الذي (صلى الله عليه وسلم) الذي يقول: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة»، وجعل ردي تحت ظل رمحي وجعل الذلّة والصغار على من خالف أمرى». محصلة الحديث كما يقول الكتاب أن الله خلق المال لكي يستعين به المسلمون على طاعة الله، فإذا أخذ المشركون هذا المال واستماتوا به على معصية الله، وجب على المسلمين سلب هذا المال من أيدي المشركين ووردونه إلى أصحابه الأصليين.. وكان كتاب المصطلحات الأربعة قد أثبت عندى أن المسلمين هم الذين يسمون لصيق هذا المجتمع وتلك الأرض بصيغة الإسلام. أصبح عندى بالتالى أصلا: أننا لا نعيش في مجتمع إسلامي، وأن هذا المجتمع وجب على المسلمين أن يغيروه.. وبناء على ذلك وجب عليهم أن يأخذوا الأموال من أيدي المشركين لكي نستعين بها على طاعة الله.. وطاعة الله تتمثل في تغيير النظام الكافر القائم (أ) سواء في مصر أو في العالم كله.. ومن كتاب المودودي خرجنا بأن كل الأنظمة على الأرض كافرة.

□ س : من هنا بدأت أولى العمليات الإرهابية.

عادل : لا.. إنما الذي أصلها تماما كتاب «معالم في الطريق» للشيخ سيد قطب.. كنت أسأل «الإخوة» فلا يجيبونني شلوا.. إنما لكل سؤال كتاب.. عكس آخرين كانوا يجلسون معهم

ويعطونهم دروساً.. كنت مهيباً نفسيّاً لهذا.. وبالنسبة لكتاب سيد قطب فهو كتاب انقلابي أساساً.. يدعو إلى تغيير هذا النظام، وبناء على هذا يبدأ الفرد في تسييس حياته لهذا التغيير.. ومن هنا بدأت أشعر أنه يمكنني أن أضحى بشيأ كثيرة، منها المدرسة.. وأهلى، ودراستي.. وسألت: ما الذي يمكن أن نفعله؟..

في هذه الأثناء كنت أتردد على الفيزيم، وبدأت أدمع غيرى.. وتكونت أرضية من الشباب الذين نقلت لهم نفس المفاهيم التي خرجت بها من هذه الكتب.

□ س : أعرف أنك جنت عشرة آلاف فرد.. هل استخدمت نفس



الأسلوب الذي جندت به؟

عادل : لا.. أنا استخدمت الأسلوب مع مجموعة محددة.

هؤلاء الإخوة الذين تعرفت عليهم أصبحوا فيما بعد رؤوس العمليات، مثلاً: محمد الأسواني، خميس مسلم، عصام القمري، محمد سعد (عناصر من الجهاد اشتكرت في أحداث ١٩٨١).. أسماء من الذين برزوا في أحداث الاغتيالات والسطو على محلات الذهب والاعتداء على مصكرات الأمن المركزي.

هنا.. أخذت فاطمة فؤاد الميكروفون من مصممه سلطان وقالت لعادل عبدالباقي: طيب أنا لي سؤال هنا.. ليه تخصصت جماعة الشوقيين في.. فقطع

عادل السؤال وقال: ما كانش فيه حاجة لسه اسمها الشوقيين.. دي جماعة بدأت عقب أحداث ١٩٨١ وبخولي السجن. لم تكن قد تأسست بعد.

ثم سألت فاطمة: كيف تأسست جماعة الشوقيين؟

عادل : عندما اصططنا مع المسيحيين، وبدأنا ننفذ عمليات تترجم الكلام الذي قرأناه.. فاعتقلت في أحداث سبتمبر ١٩٨١، كان معي في غرفة واحدة بالمسجن: شوقي الشيخ الذي كنت أعرفه من قبل الأحداث بينما هو يدرس في كلية التكنولوجيا بجلوان، وكان هناك أيضاً عبدالله السماوي.

السماوي بدأ يوصل عندي موضوع الاستحلال، شعر هو أنني صغير السن، وأنتي أتميز بشيء غير طبيعي ورغبة في معرفة للوجود.

□ س : لم تكن مقتنعا تماما يعني؟

عادل : ... عاوز أعرف المزيد، هذا هو التحدي بقي.. كنت أسأل.. فبدأ يوضح لي المسائل، قال لي إن المدارس حرام.. دخول الكليات حرام.. بدأ يشعرنى أن العمل في أي وظيفة في المعركة كفر.. فالنظام في رأيه مثل الآلة، لو نسفت في أي وظيفة فيه ساصبح ترساً في هذه الآلة.. والمطلوب مني أن أقوض هذا النظام، ولا أكون عنصراً في هذا الكيان الكافى.

□ س : في هذه الفترة الم يعرف أحد من أفراد أسرتك بما يحدث؟

عادل : في ذلك الوقت عزلت نفسي عن عائلتي.. لأن الكتب التي قرأتها أفهمتمني أنهم كفار.. وبناء على أنهم سيعيقون دعوتى تركتهم تماما وعشت مع الإخوة.. لدرجة أن أمي أحياناً كانت

تطلب زيارتي في السجن لسألفض زيارتها.

□ س : كنت تعيش مع الإخوة.. كيف كنت تنفق على حياتك معهم.. من أين تأتي تكاليف المعيشة؟

عادل : كنت أشعر أن الإخوة هم أهلي.. فيه مصاريف تعيش منها.. ملابس.. أكل.. لم أكن أشعر بأي أزمات مالية.. عرضوني عن أهلي.. تصورت أن هؤلاء هم المسلمون، ولأنني لهم وعدائي للمشركين.. والناس الذين معهم بما فيهم أهلي..

□ س : ألم تسألهم من أين تأتي هذه الأموال؟

عادل : لا.. معظم الناس يعملون.
□ س : متى إذن بدأ السطو على محلات الذهب؟

عادل : يتوقف عن الكلام ممتزعا، ويقول: ولا.. كده إحنا نطينا نقطة كبيرة قوى.. ثم قطع.. وإعادة للسؤال: كيف بدأ تكوين جماعة الشوقى؟

عادل : عندما كنا أنا وشوقى والسماوى في غرفة واحدة.. كان السماوى يريد تجنيبنا في جماعته، أخذنا أفكارا منه خاصة مؤخره الاستحلال والرغبة في تغيير هذا النظام.. وحدث تقارب بيني وبين شوقى.. أحضرنا الكتب «المصاحفات ومعاليم في الطريق ومجموعة التوحيد والجهنم ٢٨ من فتاوى ابن تيمية» ويدات أنا وشوقى نبعد عن كل المرجعين في السجن لأننا شعرنا أنهم ليسوا أصحاب قضية.. كنت أصلي أنا وهو فقط.. اتفقنا نقرأ داخل وخارج السجن.. ومحصلة القراءة ترجمتها مهما كانت التضمينات.

شوقى خرج قبل منى.. ثم خرجت فوجئته اعتقل مرة ثانية، لأن أحد أفراد القاهرة مطلوب في قضية، وضبط عنده..

وعندما أخرج عنه خرجت عن الاتفاق الذي أبرم بيننا.. كانت لدى مجموعة بدأت أكمل عليها.. وأحضرت كتباً جديدة، فضلاً عن أبحاث في السجن.. وبلغت مجموعة الشباب لأن يترك كل منهم كليته أو الجيش أو البيت.. كنا حوالي ٢٥ شاباً.. وفي هذه المرحلة أسي تكلمت تماماً أنني تركت الدراسة بلا رجعة، فاحسب أن تساعدني وأعطين أربعة آلاف جنيه كانت هي بداية تكوين الجماعة.. كانت تريد أن أبدا مشروعا.. أجرت شقة معي هؤلاء الإخوة.. فانفقت للثوب خلال شهرين.. وأحنا عاوزين نصرف.. تكرر قضية الاستحلال التي ثبتها عندي عبدالله السماوى.. فرضتها الظروف.. كانت موجودة في بؤرة الضعف داخلي ثم خرجت للتخلي عننا احتجاجاً مال.. قلنا نحضر ما يكفينا.. بدلنا نسرق لمراجعات.. لم تعد تكفي.. فسرقتنا موتوسيكلات.. وبيعناها أو نعمل عليها.. وكلما زادت المصاريف كلما زادت مسألة الاستحلال.

في هذه الأثناء خرج شوقى من السجن.. وقال شباب إن الأمن يرمسنا.. والآن نضل أن نذهب لأرض جديدة نعمل دعوة جديدة، وقال لنذهب إلى العريش.. معظم للمجموعات سافرت، لقبض عليهم ورحلوا وعادوا للقيام.

شوقى خرج، نحب، وقلت له ماذا فعلت وتريد أن تنتم الاتفاق الذي عقدناه داخل السجن.. وأصلح شوقى بين الإخوة من جديد.. كان يتميز عنى بأنه نشيط جداً.. أنا أقرأ كثيراً.. وهو حركي.

□ س : أنت منظر وهو ينفذ؟

عادل : كان يصلي الشباب الأصول العامة للفكر.. وأنا أحضر ورقة وألما وكتابات وأعلم مجموعة وأجيب عن أسئلتهم.. كنا نكمل بعض.. وفي فترة

بسيطة كبرت المجموعة بعد أن حكم في قضية الجهاد.. كان هذا عام ١٩٨٤.. وخرج عمر عبدالرحمن من السجن.

في هذه الأثناء كنا تلقى مصعوبات مع الشباب.. أعرض عليهم فكرة فيسألون عمن قالها، فإذا قلت إنه المؤدوى أو ابن تيمية أو ابن القيم، فيردون: إن ابن تيمية لم ير الواقع الذي نعيشه.. أقول لهم سيد قطب، فيردون بأن سيد قطب مات.. هكذا وجدنا أنفسنا بحاجة لوجه شرعية تؤكد الكلام الذي نقوله.

قال شوقى للعمل مع عمر عبدالرحمن.. قلت إن عمر لا يصلح لأننا نخلف معه.. وعقدنا جلسة من خمسة أو ستة من الإخوة وافقوا على التعاون، وأنا كنت ممتزعا.. ونزلت على رغبتهم وأهيت معهم إلى عمر.. فاضطمت به، إذ استمتع عن أن أكل من أكله.. وفيهم عمر أنني مكثره.. وكنت في السجن لا أقرمه بسبب بعض المسالك الصغرى.. وفيهم هو أنني غير متفق معه.. وقلت له إن هذا صحيح وإنني جئت تحت تأثير شوقى والإخوة.

بدأ شوقى يوحى للناس في الفهم بقاء متفق مع عمر عبدالرحمن.. وفي الحقيقة كان هو يتخذ من عمر عبدالرحمن ستاراً شرعياً.. وبدأنا ننشر الدعوة في البلاد، والناس قامه أن هذا هو كلام الشيخ عمر.. وبعد أشهر نزل عمر وفوجي.. بأن كلام الناس يختلف مع منهجه.. وشعر أننا ننشر فكرنا وتنسبه له.. وهاجمنا، وأعلننا نحن برأتنا من عمر عبدالرحمن.. وأغلقتنا على أنفسنا مناطق معينة، بها شباب مهيا لقبول الدعوة.. ومن صفات هؤلاء أنهم شباب يتميزون بالجهل.. لا يمكن أي خلفية شرعية ولا نبوية.. أذكر أننا بدأنا بصيادين في بحيرة قارون.. وقلنا إن

منطقة البركة مغلقة علينا وأي شخص سيدخلها سيطاق عليه النار.. ولم يدخل أى أحد من النعاة للمنطقة.

زادت المجموعة، وارتفعت أرقام عمليات الاستحلال.. وأصبح معروفاً أن أى قضية سرقة تحدث يكون الذى سرقها هم الملتحون.. فى هذا الوقت لم تكن نضج من ذلك.. ونعتبره من أمور الدين.. زادت المسألة بينما أنا مستمر فى القراءة.. وأتابع ما قاله لى السماوى عن أن الله أباح للنبي سليمان عرش بلقيس بكفرها، وثبتت عندي مسألة الاستحلال.

□ [تطرح]

□ س : بعد زيادة الاستحلال وعدد الأعضاء أريد أن استوقفك لأسأل عن النوعيات التى كنت تدعو إليها وسبل الإنفاق عليها؟

عادل : معظم هؤلاء بدون خلفية دينية.. أى كلام نقوله يقتنعون به ويصدقونه.. ومع زيادة الاستحلال ومداومتنا مع المسيحيين فوجدنا بقضية واعتقال.. دخلنا السجن واطلقوا علينا اسم «التروك والتين».. وعملوا أمير هذه المجموعة.. ثم خرجنا من السجن.. وعدنا لإكمال العمل.. وقال شوقي لابد أن نخرج من دائرة الفسوم.. نريد أن نجد الشباب التابع لعبد الله السماوى الذى يعتبر المهرج الأساسى للجماعات الإبراهيمية من قبل ١٩٨١ وحتى الآن.

قلت لشوقي ومن أين ستدخل للسماوى.. فرد إن أفضل طريق هو الزواج.. ونعيت للسماوى، وشعرت أنه يريد تجنيد العلاقة بيئنا، هو يريد أن يسيطر علينا ونحن نريد السيطرة عليه.. وفوجئت خلال ١٥ يوما باتنى متزوج من شقيقة زوجة عبدالله السماوى.

□ س : كم عمرك عنده؟

عادل : كان عندي ٢٢ سنة.

تزوجته، بدأت انتقى مجموعة من الشباب من عند السماوى وأعرف شوقي عليهم.

□ س : كنا نريد أن نعرف نظام الزواج فى الجماعة؟

عادل : فى الجماعة أو معظم الجماعات على الساحة كنا نعتقد أن الزواج إيجاب وقبول.. أما مسألة التوثيق فلم تكن نهتم بها، باستثناء البعض الذى يريد تجنب سؤال الأمن عن تعيش معه.. أنا شخصياً وثقت للمقد لأننى كنت كثير الحركة وحتى لا أسأل عن معنى.



□ س : هل أمير الجماعة هو الذى يحدد هذه المسألة؟

عادل : حسب الظروف التى يمر بها كل شخص.

□ س : هل اخترت زوجتك؟

عادل : نعم.. بليل أنى ارتبطت من قبل بكتك من مشروع زواج لم يوافق حالتى النفسية، نعت للسماوى من أجل مجموعته.. ولما تعاملت مع زوجتى نسيت الهدف الذى نعت له.. وتحول الارتباط إلى ارتباط زواج.

المهم تنبه السماوى إلى أنه فشل فى حميئنا بالشبكة التى القاموا علينا.. طلب منى أن أؤجر شقة بدلا من الاستمرار

فى الإقامة معه. سافرت بمياط حيث تتمركز مجموعة السماوى.. كنت نضيفا.. وقررت أن أضم الـ ٥٠٠ عضو معا.. أحضرت شوقي، وكمال توفيق.. أمير مجموعة الشوقيين الحالى.. وجلسنا مع أبو حفص أمير مجموعة السماوى فى دمياط، خلال أسبوع اقتعدناه بالدعوة التى نحن عليها.. وبائع شوقي، دخلت ورأه كل المجموعة.

اتهمنا السماوى بالخيانة والغدر، وبدأ يتلمص من الأمور التى أصلها فى فكرنا لاسيما فتوى «الاستحلال».. وأشهد أمام الله أن أول من ثبت هذه الفكرة فى الساحة هو السماوى.. وهو أول من مارسها عمليا.. وهو أول من ضبط فى سرقة سيارات يفكها مع أعضاء مجموعته فى قطعة أرض بالضاحية ثم يبيعونها كقطع غيار.

رجعت الفسوم، زادت عملية الاستحلال، وأصبحت هى مصدر الرزق.

□ س : بدأت فى الفسورة دى سرقة محلات الذهب؟

عادل : لا..

□ س : لسه مرضه؟

عادل : محلات الذهب بدأت يموت شوقي.

المهم، كنت أقرا عندما صادفت فى السيرة النبوية أمراً كنت قرأته من قبل كثيرا فى كتاب فقه السيرة للشيخ الغزالي، عن أن النبي (صلى الله عليه وسلم) ترك على بن أبى طالب بعد أن خرج للهجرة، رغم أن على كان معرضا للقتل، وفسر الغزالي هذا بأن النبي ترك علياً لأن قريشاً كانت تستأمن محمداً (صلى الله عليه وسلم) على أماناتها.. أى شخص لديه شيء غال يتركه للنبي.. الذى ترك علياً ومعه الأمانات.

وترقفت أمام موقف النبي من قریش التي كانت على كفر شديد.. كان الوليد بن الخزيرة يحضر عظاما يفرکہا بيده وينهب للنبي (صلى الله عليه وسلم) سائراً.. ويقول: يا محمد هل يستطيع ريك ان يبعث هذا.. إن هؤلاء كفار لا خلاف على ذلك. وكان يمكن للنبي أن يلخذ أموالهم.. بمجة أنهم كفار.. وقرأت مرة أخرى، وأحضرت كتب الفقه وطالعت أحكام الفقه والفنمية والقتال.. وأحسست بالقلق من فتوى الاستملا.

□ س : هذا يعيدنا للوراء مرة أخرى.. هل يمكن لأى شخص يقرأ كتابين ان يتحول إلى داعية؟

عادل : فى الحقيقة كنا نقرأ.. ولا نجد أحداً يصح لنا المفاهيم.. وفى نفس الوقت ألقنا على أنفسنا واعتبرنا أن أى داعية جزء من النظام.. وأعطيناها ظهراً..

بدأت أفكر فى مسألة الاستملا من جديد، شككت فى ما نحن فيه.. هذه سرقة.. أحضرت كتب الفقه لمدة شهرين، واقفقت بشيء واحد وهو أننا لصوص.

□ س : كيف كانت تدخل لكم الكتب فى السجن؟

عادل : عادى.. فى الزيارات.. أى شيء نريده نطلبه..

□ س : لقد قلت إنكم انفصلتم عن الآخرين فى السجن.

عادل : لأننا شعرنا أن معظم من فى السجن همج.. يعنى واحد ملتحى ولايس جلالية زوجته متقية ولكن لا توجد فى وأسه قضية.. أنا وسواى بدانا نترجم الكتب عملياً.. لنموت فى سبيله.. نمثل.. فنحن..

□ س : عاودت تفهمنى إنكم الجماعة لوحيدة التي لها خطها وفكرها؟

عادل : شعرنا من تضارب الناس فى السجن حيث كل جماعة لوحدها.. التكفير وحدهم.. الإخوان وحدهم.. السلفيون وحدهم..

□ س : لماذا هذه الاختلافات؟

عادل : هذا له سببان، بعد كل هذه السنين اكتشفت أن السبب الأصلى هو الزعامات الشخصية، والسبب الثانى خلافاً فى مفاهيم بعض النصوص الشرعية.. مثلاً مسألة العذر بالجهل.. هناك من يعتقد أننا نعيش بين مسلمين مثل الإخوان والسلفيين.. بينما معظم جماعات التكفير يتفقون على أننا بين كفار.. إننا هنا أمام خلاف نفسى، كل شخص يريد تكبير الجزء الذى يدعو إليه.

لم أجد أن الأمر للأخرة أو للدين.. أنا مقلته من أجل الدين.. لم أكن أريد شقة أو زوجة.. هناك من دخل من أجل الشقة والزوجة، لكنى انضممت بسبب ما قرأته..

□ س : لماذا لا تحب عسمر عبدالرحمن.. هل هناك واقعة تجبر ذلك؟

عادل : أكثر من واقعة.. أهمها أننى كنت أجد فى سلوكياته انحصالاً.. مرة كنت معه فى مستشفى ليمان طرة لمدة شهرين.. وجدته يسلك مسالك يستحق اللسان أن يقولها.. كانت زوجته - مدرسة إنجليزى درست لى فى الثانوى - فوجئت به يتزوج فى السجن.. كان أمراً مستغرباً بيننا.. وعندما جاورته فى غير المستشفى وجدت أتباعه صنعوا له خباء من البطاطين تدخل إليه فيه زوجته.. كنت صغيراً وأحسست أن هذا أمر يتنافى مع إنسان لديه مروءة وكرامة.. اهتقرته.. ثم إننى كنت أسأله فأجده يرد بدون دليل، ويقول لى: «إنت عيل صغير لن

تفهم الدليل».. كانوا يتعاملون معه بمنطق «الشيخ قال».. والدكتور قال» بدون نقاش، لدرجة أننى فوجئت به فى السجن يسأروهم يصيام ٦٠ يوماً.. سألتهم: لماذا؟ أجابوا: لأننا قمنا بأحداث أسيرهم.. وقتلنا الضباط والعساكر خطأ.. والشيخ عمر أمرنا بالكفارة.. قلت لهم: يعنى أرواح الناس «مسألة لعب بقى».. وشعرت أن الأمر عنده مزاجات شخصية وأهواء.. يحكمه هوى وليس ديناً.. وأنه مفتون بالزعامات، به صفة من صفات الشيعة أى ثبت العصمة لنفسه، يكلف بدون حجة على التكليف..

□ س : كل جماعة كانت تكفر الأخرى؟

عادل : يمكن أن يكون هناك خلاف.. لكن هناك جماعات تكفر.. وأخرى تتفصل..

□ س : حضرتك قلت إن الناس تدخل هذه الجماعات عشان فيه فلوس كثير.. إيه للفلوس دى؟

عادل : عندما خرجنا من السجن فى المرة الثانية كان على المساحة مجموعة «الناجون من النار».. وأنا لم أكن مقيداً بالفلوس.. كنت ألف فى كل مصر من المصعيد للإسكندرية.. كنت أعرف كل الجماعات على المساحة.. باستثناء الجماعة الإسلامية لأننى لا أحبها ولا أحب عمر عبدالرحمن.. الذى جمع «شوية ناس» صنعوا منه بطلاً وزعيماً..

تعرفت على «الناجون» الذين يزبون عنا فى أنهم يكفرون الجماعات على المساحة، ويجعلون من هذا التكفير أصلاً من أصول الدين واتفق شوقى مع هذا.

□ س : الأموال..

عادل : ما فيش شغل.. نجد إناسا تدخل وهى بلا عمل فتوفر لهم شغلاً من هذه الممرقات.. عايز يتزوج فندير له

نفقات الزواج.. وبجأة يجد الفرد نفسه مترجماً، اشتغل، لديه قطعة أرض يبيعها.. ببساطة عنده بيت.. وأغلب الذين دخلوا بعد عام ١٩٨٥ جاؤوا من هذا الباب.. في أربعة شهور يصبح له كيان..

□ س : هل ممكن امير الجماعة يطلق واحدة ويزوجها لآخر؟

عادل : اه.. أنا اختلقت مع شوقي، وبنات أشهر الحق الذي توصلت إليه من أن هذه الأموال سرقة، وأنا لصوص.. بدأ شوقي يهدني، ويقت أمر في القرى والبلاد وأغیر الباطل اللي عملته.. ووجدت ٥٠ في المائة من الجماعة يسألون شوقي عن هذا واعتبرت هذه بداية للتغيير..

وتركت أنا الحرام، وعلقت لنفسي مشروعا لأرضي الطرفين وأرضي الزوجة.. تاجرت في الفاكهة، وفي يوم جاء شوقي مع مجسمة وهو يحمل بنقيته وقال لي: لولا أنه فلان وأنت تعبت معي، أنت تقهم ما الذي يمكن أن أفعله معك.. لكني أطلب منك أن تترك اليوم..

□ س : كان يريد لكه؟

عادل : اه..

□ س : كانت إذن هناك عمليات قتل في تلك الفترة؟

عادل : اه.. كان هناك سلاح.

□ س : من أين يأتي السلاح؟

عادل : معظم البيوت في الغيوم فيها سلاح. ممكن عضو في الجماعة يسرق سلاح أبيه.. مش شرط بندقية لية ممكن «فرد».

تركت الغيوم على توبة من السرقات. ونظرت لجماعة شوقي بعز.. وسافرت المنصورة والزقازيق عند ناس كتبت اصرفهم من السجن. فوجدت بائني من الذين يطون المشاكل. يعني نعبت إلى

هناك من فوق وليس من تحت.. كان هناك رئيسان: نسيم التايبي الذي ترك دراسته في كلية العلوم لأنها كسرة، والثاني اسمه عصام الفو. وكنا نقضى في مسائل الجماعة التي كانت منتشرة في معظم وجه بحري.

هناك وجدت حاجة غريبة. ممكن أي واحدة تختلف مع زوجها.. كان يفكر في إلحاق أطفاله بالمدرسة.. فنمقد جلسة. ونعتبر الزوج كافرا ونفرض بينه وبين زوجته. وبناء على ذلك كانت هناك سيدات مترجحات وهن على نمة أزوجهن الأولين.

كمثال : كانت هناك سيدة موفقة في لشخاص، مترجحة، تركب سيارة أجرة



إلى عملها.. صابقت السائق، وهو ملتج، يرتدي جلابية.. ويقول للناس «إزيك يا أخى.. وصامل إيه يا أخى».. أثناء تريد هذه المرأة عليه تعرف على وضعتها. وأخبر لها كتيبا وبدا يدعوها للفكر الذي هو عليه. وقال لها تعالى معنا لتعرفي الإسلام. وأخذت بالقليل فطلعتها ونهبت مع هذا الرجل الذي كان من مؤسسي جماعات التكفير في مصر.. كان اسمه عبدلنعم عبيكر. وتركت زوجها. وعاضدت مع السائق على أنه زوجها.. لأنه قال إن زوجها الأول كافر. وأنجبت من الثاني طفلا. وبعد سنتين حدث خلاف بين السائق والجماعة التي يعمل معها.. فعملوا جلسة وكفروا هذا

الشخص. وخيروها بين البقاء معه أو معهم. فقالت: مادام كافرا أنا معكم.. وبناء على ذلك فرقوا بينهما. وتزوجت للمرة الثالثة.

□ س : ألم تخش على زوجك من أمر مثل هذا؟

عادل : كنت أحب زوجتي، وهأوطه عليها.. وأمنع اختلاطها بهم. ولذلك كانت الجماعات تعتبرها نقطة الضعف في. كنت أعزها عنهم.

نصود إلى المثال: هذه المرأة تزوجت ثلاث مرات وهي على نمة زوجها. وبها ظل من كل واحد. لا يوجد أي قانون في العالم يجرم ذلك لأنه لا توجد وثيقة زواج ولا حالة طلاق.. هي تعتقد أنها لا تمارس الزنا.. وبهيا لها أن الزنح كافر...

بدأ يحدث صدام فطري معي. كنت في نفسي أعتقد أن هؤلاء كفرة وأنه يجوز هذا. ولكنني سألت نفسي هل أقبل هذا على زوجتي. وخاصة أنهم يسألون لماذا أحجب زوجتي وأمنعها من الانتماج.. كنت أفتي في هذه الأمور.. وأبعد زوجتي. لأنني في مرحلة حيرة من أمرى.. أنا نظريا لا أقبل ذلك.

ثم حدث أكثر من واقعة زانلتي كما حدث في أمر الاستقلال. كان هناك شخص اسمه عبدالله من بلد في السنبلواوين. هذا الشخص قال لي إن مسألة دخول الأولاد المدارس تريد أن نراجعها تاني.. قلت له هل تشك في هذا.. ده كسرة.. قال: لا.. أريد فقط أن تتأكد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في غزوة من الغزوات قال إن من يعلم عشرة من أبناء المسلمين وحبيبي حرة، وقتل له: يا عبدالله دي مسألة فريية. إنما المدارس في هذه الأيام علمانية.. لهم نخل أولاد عبدالله المدرسة. وعفنا جلسة. فقال الإخوة إن عبدالله كسر.

وفوجئت بأن الفصل الذي تم بين عبدالله وزوجته تبعه أمر لا يفطر على بال الشيطان.. بعد أربعة أيام تزوجت هذه المرأة قلت «يايه ده».. بالرغم من أنني جلست وقلت في بعض هذه الأسور إلا أنني فوجئت بهذا الزواج الذي تم مع شخص اسمه عماد عبدالعزيز بعد أربعة أيام.

□ س : هذا ليس من القرآن.

عادل : قالوا لي إن عبدالله سيمنع مشاكلك.. لأن يترك زوجته ببساطة.. أحسن حاجة نجعلها في حماية أحد من الإخوة. قلت: أقل حاجة تمضي فترة العدة.

□ س : ألم تعترض؟

عادل : فقال وهو يمسك في الكلمة: الزيجات.. جهلة.. لا يفهمون شيئاً. قلت لهم: العدة، فقالوا إنهم ذهبوا بها إلى طبيب تأكد من أنها ليست حاملاً. قلت: هذا أمر يصطدم بالنصوص في القرآن والأحاديث وحتى مع الفلعل الحديث. أنا برى، من هذا الفعل.

□ س : ما هي العمليات الإرهابية التي قمت بها؟

عادل : كانت مشكلتي أنا شخصياً أن أتمسك الناس الذين نكسوا هذه العمليات. أنا لم أحصل بتفكير منذ ١٩٨١. لكن رمضان مصطفى وعلى عبدالوهاب وملاك عبدالشفيق وخالد إسماعيل وكل هؤلاء.. سواء الذين قتلوا الضابط خالد زيمز أو الذين أشتكروا في تغشاي الزيتون والمطرية والخصوص.. كلهم تلاميذي.. أنا لم أحصل بتفكير، ولكن فكرى دفع الناس ليحصلوا بتفكير. وعندما تركت الاستقلال على أنه حرام.. وجدت أيضاً أن هناك دعارة مقننة باسم الإسلام. ولكن ظروف حياتي مع الإخوة والتجارة التي اتاجر فيها ملكهم، والشقة أيضاً.. وتلكت

تماماً من أن هؤلاء ليسوا من الإسلام في شيء.

الغريب أن عبدالله طلب زوجته وأولاده، وأخرج أبناؤه من المدرسة.. فعدت الإخوة جلسة وأعادوا إلي زوجته.

وقلت إن هذا عند الفطرة والإسلام.

وفي عام ١٩٩١ اشتريت الجريدة وفوجئت بخبر مصرع شوقي الشفيق.. حزنت عليه.. كنت مرتبطاً به عقدياً.. ورغم أنه قال لي إن ما يفعله سرقة، ولكنه لا يستطيع أن يتركها.. أول ما قرأت أنه مات.. حزنت.. لأنه أول شخص عاش معي، ولأنه ثانياً مات على خطأ. وأدرك اللذين أعيش معهم أنني حزنت فعلاً، فعدتوا جلسة وحكمتوني على مشاعري تجاه خير الزمان.

قلت : بمصرعة شوقي حراسي.. وانتا بتروح دعارة تبيحون الزنا.

لم أعد أقدر.. لكنهم قالوا لي أمامك فرصة أخرى ولا اعتبرك مرتدًا. ثم فعدتوا جلسة بعد أسبوع واعتبروني كذلك. فقلت والله لو هذا هو الإسلام فانا لست مسلمًا.

□ س : هل هؤلاء مصريون أم أنهم مصريون بالاسم فقط

عادل : للناس دى قبل ١٩٨١ كانوا على دين. بعد كده ليس عندهم دين أو انتماء لمصر. والمشكلة أن هناك أناس لم يجفوا من يعالجهم وآخرين لم يجفوا من يعيدهم، ونظرتى الشخصية أنهم مجموعة من المجرمين. هذا التعبير له معنى مختلف إذا صغر عنى، بعكس ما يقوله أى صحفي. أنا رأيت الكثير تحت النقاب.. للأسف هناك دعارة تحت النقاب.

فيما بعد، طبعاً منى أن أترك الشقة، وأخذوا البضاعة التي أعمل بها.. وخزجت بزيجتى وأولادى في عام

١٩٩١. كنت أريد أن أعيش. ولكن لا يوجد سكن أو مصدر رزق.. وحدثت خلافات مع زوجتى التي لم تتحمل هذا الوضع.

□ س : ماذا يفعل الزوج إذا طلقت منه زوجته؟

عادل : هي وانفقت، والزوج كنا نعتبره مرتدًا. وهو يعتبر الحكومة والأمن كفارًا.. فكيف يستعين بهم علينا. وكيف يسترجع زوجته التي تلوث وسط الإخوة، وتعيش تحت النقاب. هل يرفع النقاب عن كل واحدة ليصرف ما إذا كانت زوجته أم لا. لدرجة أن أسماء الأطفال والزيجات تتغير.

□ س : بعد اقتناعك بالأخطاء.. كيف استطعت الخروج دون خوف؟

عادل : أنا مقتنع تماماً بأن كل من على الساحة اللذين يزعمون الإسلام، إما يسمون أنفسهم الجماعة الإسلامية وليسوا على دين أو خلق. أو كالمشركين وهم مجموعة من اللصوص والحرامية. أو كجماعات التكفير مجموعة من المنطيين أخلاقياً.. كل من على الساحة كذابين.. وأصبح كل ما في ذهنى وكيدانى هو أولادى وزيجتى.. وكانت هناك صموية لأننى أواجه مشكلة مع الجماعات ومشكلة مع الأمن الذى يعتبرنى من الناس اللذين يضعوا هذه الجرائم وذلك حقيقة. أنا من الذين أطوا فكر التكفير والاستحلال في مصر.

□ س : وهل كنت تتنقل من مكان لآخر هرباً من الأمن؟

عادل : لم أكن أهرب من الأمن لأننى لا أشارك في عمليات، كنت فقط أبحث عن مكان أعيش فيه.

سافرت إلى بورسعيد، ولعبت لشخص عرفته في السجن وهو أكبر

صواب. مصر مليئة بالمساجد، ولكن أحدا لا يقوم بدورها فيها. إما أن نوجد هذا الشيخ أو نغلق المسجد... وإغلاق المسجد أمون من أن يخرج منه رشاخ. وأمون من أن يقف مواطن أمام فاترزة يشاهد مع ابنته فستانا، ثم يفاجأ بقنبلة تنفجر في ابنته. هذا الانفجار خرج من المسجد. وكتب التكفير أيضا طبعات في مطابع، وألفها ناس بيتنا. ودور العلماء أن يفندوا هذا الفكر.

□ س : ماذا تقول لمن لم يزل يمارس الإرهاب؟

عادل : تذكروا الله. الذي نهى عن الفسوق والنهي (صلى الله عليه وسلم) قال إنه ليس في الإسلام غدر. كان يأخذ الراية ويقول «أيكم يأخذ هذه يفتحها»، فيقول علي: «أنا يا رسول الله»، فيقول له: «يا علي إنهم إلى قومك كذا» وقال لهم إن الله فرض عليهم خمس صلوات في الليلة فإن من أجهلهم فكف عنهم. وهذا يعني أن الحرب كانت مغلقة، والإسلام دين مروي، ومن «يغدر» سوف يسود وجهه أمام الله.

دعوني أقول شيئا عرفته باليقين. رؤس الجماعات هم للمستفيدين سواء عبد الله السامري أو عمر عبدالرحمن أو رفاعي سرور.. أو الإخوان المسلمون الذين إذا ما حدث تجبير يصدرين بيانا في الصحف للشعب.. هؤلاء بأنفسهم كانوا ينفعون لنا الفلوس. وكنت مرة عند رفاعي سرور - الذي يعتبر المرجع الأصلي لجماعات الجهاد في مصر - فوجدت بأن دم. ن. مسمان من الإخوان يحتل منصباً نقابياً هاماً أعطاه شيكا بـ ٢٥٠ ألف جنيه من أموال الزكاة الخاصة بإحدى الدول العربية، لينفق منها على الإخوة المعتقلين. وفي مرة أخرى ذهبت لمصاحب شركة مقاولات وتوظيف أموال في مصر الجديدة اسمه «د.ع.ع» فاعطاني

٢٠٠٠ جنيه وقال لي: استعن بها على طاعة الله.. وهو يعرف تماما أنني من جماعات التكفير. هذا الرجل هو نفسه الذي كان يوزع الأظرف للمعبدة بالأموال على أسر المعتقلين في السجون.

بعد كل تجريتي مع كل الجماعات أؤكد أن الرووس الكبرى تستفيد.. وحتى لو قامت الآن دولة فيها النبي (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر وعمر مقابل أن يبقى الوضع الحالي في مصر.. لاختاروا الرضيع الحالي الذي يستفيدون منه. فهم الآن أمراء، يحصلون على أموال، حولهم من يعمل بدلاً منهم.. والشباب هو الذي يخسر.

والمطلوب من الدولة أن تعالج هؤلاء الشباب فإذا لم تحرز معهم نتائج تعزلهم عن غيرهم. حتى لا تسمح لي بأن أكون عضو جماعة تكفير، أو أرفع سلاحا ألياً، أو أضعني في موقف مثل الذي أنا فيه الآن، كنت متميزاً في الدراسة، وبعد ١٧ سنة لم أحصل على الثانوية العامة بينما زملائي مهنتسون وأطباء..

عظما عدت وتبت، أم يساعني شيخ أو ضابط. عدت لأنني اكتشفت الخطأ.

□ س : هناك ضمرات مؤثرة ضد الإرهابيين.

عادل : بكل وضوح، وعن تجربة.. وليس معالجة لجهاز الأمن، أنا أرى خلال الشهر الأخيرة أن الأمن يعمل بفهم صحيح.. من قبل كانت الداخلية تتصرف بناء على فعل الجماعات، الآن يحدث العكس. يمكن أن يقول بعضهم إن «الأمن» هو الذي دفعني لذلك الكلام.. لكنني لم أعد لأسبب أمتي.. بليل أننى لو حكم على بالإعدام خمسين مرة كنت سأقول إننى على حق وشهيد.. ولم أعد أيضا ثقة في المشايخ، لأنهم سبب ٨٠٪ من المشاكل الموجودة.. يعرفون كتب

التكفير ويتركونها.. وهم الذين تركوا الساحة خاوية. كل منهم يمسك ورقة ويمضي في الطرقات يتحدث عما ينهى عنه الإسلام.. فهل ناقشوا الفكر، وتكلموا الصلة بالحجة.

أنا لا أرضى الأمن بهذا الكلام، ولكني أؤكد أن الداخلية تعمل الآن بمنطق «الرسالة» وليس كضباط يؤدبن وظيفة. هناك إحساس بأن هذا الخطر يمكن أن يؤثر على أبنائهم.

□ س : هل كانت لك علاقة بالفنون والآداب وأجهزة الإعلام؟

عادل : أنا كنت مثقفا، أقرأ في أشياء كثيرة بعيدة عن الدين.. مثلاً في الفن، بليل أنني كان يمكن أن أشاهد برامج التلفزيون.. أنا لم أكن إنساناً غليظاً، أنا مشكلتي أنني أحضرت كتباً وهدمتها خطأ، ولم يصنع لي أحد هذا.. غيري دخل من أجل الفلوس.. ومشكلتي أيضا أن أحدا لم يصنع لي ما أقرأ.. وأى شخص يتكلم عن دوران القوافل في القرى.. سأقول: أتمت له تناقشنا، فقط جئت وفرضتم أنفسكم علينا.

□ س : ألم يكن محرماً عليكم مشاهدة التلفزيون أو سماع الموسيقى؟

عادل : كنا نعتبر التلفزيون جهازاً، المشكلة فيما يعرض فيه. كنت أشاهد خاصة للمسلسلات التي تناقش فكراً.. مثل معظم أعمال أسامة أنور عكاشة.. الذي نقل عن الجماعات برؤية مختلطة لأنه لم يعيش داخلها.. ومن يريد أن يكتب يأتي لي أنا. أسامة في ليالي العلمية كان يكتب وفق ما سمعه.. لو أراد أن يكتب عن الفكر سأقول له كيف يدخل طفل صغير إلى مسجد، ويقرى إلى أن يصبح شيخاً أو صانع قنبلة.. يمكن أن يكون طالباً في كلية العلوم، ثم يتركها ويبيع جواربه في السوق.. أو يترك الطب وأخصائي جراحة ليبيع الساعات.

رأس في الجماعات هناك اسمه الشيخ سعيد أبو عبيد.. شريحت له وضعي. قال لي إن علاجي هو السفر للخارج. قلت له: أنا ليس معي ورق، فقال: كل هذه المسائل سهلة.. ويستطيع أن يوفر لك المصاريف لتسافر إلى أي أحد من الإخوة في السعودية.

كنت أريد أن أغلق بابا على أولادي.. وشعرت أنني لو سافرت السعودية قد لا أجد عملاً.. فبميت ترحيلي.. أو أنني أسافر إلى بيشاور، وبدلاً من أن أاجر بنفسي أحد أولادي.

للهم، ساعدني الشيخ سعيد وأعطاني مرة ٥٠٠ جنيه، ومرة ٢٠٠ جنيه.. وقلت أنهى الورق، إلا أنني كنت محتاجاً شهادة الجيش، نسيت أن أقول إنه بسببي رفضوا أشقائي وأبناء خالتي.. لكن أنا تجاوزت السن واحتاج شهادة للعافية.. ولم أبلغ الغرامة، فدخلت السجن لأحصل عليها.. وأعود بها للشيخ سعيد.

وعادت أشباح بيشاور للسيطرة على.. وشعر سعيد أنني نقضت الاتفاق.. واختللت زوجتي معي.. وبالتالي لم يعد هذا استقراراً.. ولكن نمار.. أنا لا أضمن ما الذي سيجري لي هناك.. وقلت خمسة أشهر أكل نفسي.. أبثني عند صبري.. لا عمل.. لا سكن.. كل الأبواب مغلقة.. ولا أملك القدرة على أن أطلب منه المساعدة لأن تاريخي سيء.. ولا أستطيع أن أذهب للأمن لأنه يعرف من أنا، وهناك فجرات معهم.

□ س : ما رأيك في العمليات الإرهابية التي تمت في الآونة الأخيرة؟

عادل : عندما تاكدت أن الناس التي تزعم الإسلام كذابين، كشف اللغط أمامي.. بدأت أشعر بإحساس الإنسان العادي.. كلما يحدث انفجار أنظر

إلى الضحايا وأضع ابنتي في موقعهم.

[منا توقف عادل عن الكلام متائماً، ويطلب أن يتركه للتليفزيون خمس دقائق.. ليستطيع الكلام..]

عادل : قد يهيا للناس أنني بلا مشاعر.. في أي حادثة كنت أنتصرون حسناً ابنتي فيه.

□ س : من الواضح أنك عاطفي جداً من خلال دموعك التي فزرها الآن.

عادل : صمت.

□ س : كانت هذه الأمور تسبب قلقاً نفسياً لك.



عادل : في قنبلة مدرسة القرين كنت اشتري الجريدة وأضع صورة ابنتي مكان صورة الشيماء.

قد يتخيل الناس أنني لا يمكن أن أشعر بهذا.. بدأ تلبني يُلْمني.. لأن لي يدا فيما يحدث بطريقة غير مباشرة.

سأحدث عن مثال كان من أهم الأسباب التي أشعرتني أننا مجرمون.. كان هناك ضابط أمن دولة في الفهدم.. القدم أحمد علاء الذي قتل.. كان يعرف أنني أكفراه، لكنه تعامل معي كإنسان. شعر أنني في هذا الوضع لأنه لا توجد وجهة ثانية أذهب إليها. قال إنه يريد أن ينتقلني من هذا الوضع. قال أيضاً: أعرف أنك تريد الخروج وساعدني لكي

أساعدك. كان يعرف أنني أكفراه ويرسل لي ملابس للأولاد.. وفوجئت بأنه قتل.. وتذكرت أولاده.. وأركنت أن ابنتي في عمر بنت أحمد علاء بالتبديد.. وهو كان شهماً معي، وفي نفس الوقت الذي قتله من تلاميذي.. شعرت بأثني القاتل. قلت: يارب هل تغفر لي.. لا أستطيع أن أصدق أن هذا سوف يحدث.. أنني أشعر أن كل أمر يحدث شاركت فيه. وأن من شروط التوبة أن أعرف كل الناس بحقيقة كل هؤلاء.. أمريهم.. إنهم مجرمون.. لصونهم.. وأغفرون.

□ س : فبم فكرت لتفرضهم أمام الناس؟

عادل : أن أخرج كلامي إلى الجميع بأى طريقة. ذهبت إلى الصحافة.. التي كنت أؤمن بأنها العنصر الأصلي لنا.. لأنهم الذين يهايوننا.. لا أعرف كيف تم هذا، ولكني فوجئت بنفس في أخبار اليوم.

□ س : هل تظن أن العمليات الإرهابية تقيد جهات اجنبية؟

عادل : أولاً للمستفيد منها لا شك غير مصريين.. لأن هدف ضرب السياحة إضعاف النظام، في حين أن المستفيد من السياحة: سائق تاكسي، عامل في مطعم، وآخرون.. أكل عيشهم من هذا. وفي نفس الوقت عندما تقوم بأى تعجير يضار فيه أفراد ليس لهم ذنب، لكنهم أصبحوا بلا قلب أو ضمير، ينقلون أي أمر يغلون به. بعض الشباب ينذل لأنه يعتقد في حجة ما يعلفه.. لم يجد شخصاً يساعده على الفهم، بعض الناس يعملون للاستفادة مادياً.. ولكن ماذا تقول في شاب سوف ينفجر هو بنفسه.. ما الذي سوف يستفيد به.

هنا لا يمكن أن تتحدث عن دور الأمن، هذا دور الشيخ.. أنا لم أجد رجل الدين الذي يقول لي إن ما قرأته خطأ أم

□ س : لماذا كنت تشاهده؟

عادل : لأعرف كيف يتناولنا..
وأحيانا لأننى جذبت إليها.

□ س : هل كنت تشاهد مباريات
الكرة؟

عادل : بمسابقة «المسألة دى
موجوبة فى».. لكن لم أكن أحب أحدا
يرأى أفعل هذا، وإلا فإننى أتفرج على
الطاعوت.. كنت أشاهده سراً.. وهذه
كانت ثفرة فى.

□ س : شكرًا.. وأهلاً بك عاليا
لصيفوف الشعب المصرى.

عادل : أنا لى تعليق أوجهه إلى
جميع الناس.. لا تستصغر موقعك.. أى
واحد فى الشارع أو مسئول له دور يجب
أن يمارسه.. أى شخص لابد أن يساعد
فى رفع هذه القمة عن مصر.. مشاركة..
«مش كل واحد يسيبها على الأمن».. أنا
أشعر بلشياء لا يعرفها أحد غيرى..
مثلا، كنت أبحث عن شقة وفوجئت
بالسمعار أخذ مئى ٥٠ جنيهها وأعطانى
سكناً دون أن يعرفنى.. الطريف أننى
ذات مرة ركبت تاكسيا بعد تفجير قنبلة
فى أحد البنوك ففوجئت بمسايط فى

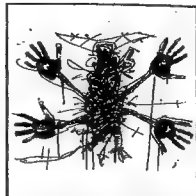
الكمين ينظر داخل السيارة.. الله.. «هوه
الإرهابى له شكل مميز».. «مكتوب على
وشه إنه إرهابى».. إن علينا أن نتصرف
دون النظر لمواقفنا.. لو شعرنا بتصرف
غريب يجب أن يكون لنا دور فيه.. هذا
بلينا نحن. لو اضير سنضار داخله..

□ س : شكرًا يا أخ عادل.

عادل : الله يبارك فيكم.

صوت : «مكتوب».. ■

(النص مأخوذ من روزا اليوسف العدد ٢٤٢٣ -
٢٨ - ٣ - ١٩٩٤)



الفكر أقوى من السلاح

الثقافات المضادة بين الإدارة والتكفير

السيد يسين

إلى مستوى البحوث السوسيلوجية
الجيدة.

وسرعان ما وجدت الجواب في مصطلح سبق للكاتب الفرنسي جى بورد أن نحتة وهو «مجتمع الفرجة» وهو يعنى بذلك، أن ثورة الاتصالات العالمية، أدت إلى نقل المجتمع الإنسانى فى كل أرجاء الأرض إلى طور جديد، هو سيادة ثقافة الصورة على ثقافة الكلمة المكتوبة. أصبح التلفزيون اليوم هو الأداة الرئيسية التى يعتمد عليها المواطن لى يعرف الأخبار العالمية والإقليمية والمحلية، ومن هنا خطورة هذا الجهاز، فى قدرته على الهيمنة فى مجال تشكيل عقول البشر. إذا كان هذا صحيحاً فى المجتمعات المتقدمة التى اختفت منها الأمية أو كانت، فما بالنا إذا كانت الأمية فى مجتمعنا كما يقرر تقرير للتنمية البشرية فى مصر الذى صدر منذ أيام لا تقل نسبتها عن ٥٥ ٪

ف لم يتح لى للألسل الشديد أن أشاهد البرنامج التلفزيونى اللثير الذى تضمن اعترافات أمير الإزماب القاتب عادل عبدالباقي. كنت مع زملائى خبراء مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى عمان بالأرنب لمؤتمر المؤتمر الاستراتيجى العربى الثالث الذى ينظمه المركز دورياً، وكان موضوعه... «العرب فى إطار الاستراتيجيات العالمية».

عندنا إلى القاهرة فإذا بالمجتمع المصرى بكل فئاته لا حديث له إلا هذا الاعتراف الفصل لعادل عبدالباقي.

وأخذت أتأمل الظاهرة: لماذا هذا الاهتمام الشعبى الفائق بهذه الاعترافات؟ لقد كتب المفكرون المصريون عشرات المقالات عن العنف والتطرف والإزماب، وغطى عديد من الصحفيين الموضوع من خلال تحقيقات صحفية ممتازة، يرقى بعضها وإن كان قليلا -

ألا يجبر بنا أن نتوقف طويلا لنتملأ هذا الروم ودلالاته الخطيرة ؟ أكثر من نصف الشعب المصري أميون. ومعنى ذلك - بكل بساطة - أن الكلمة المكتوبة أيا كانت صورتها: مقالة في صحيفة أو قصيدة في مجلة، أو كتاب أو موسوعة لا تصل إليهم. ترى ما الذي إذن يشكل وعيهم الاجتماعي؟ هل هي الأساطير الموروثة، أم الفكر الخسرافي الذي استشرى في بلادنا كالسرطان في العقدين الأخيرين؟ أم هي شرائط الكاست المنخبة بالمواظع المختلفة، والحافظه بصيحات للتكثير والجمالية؟

من المنطقي أن يحظى للبرنامج التثقيزي بهذا الاهتمام للفاق، ليس فقط لأن عادل عبدالباقى لم يتحدث حديثا مجردا عن الإزهاج، ولكن لكونه حكى سيرة حياة حافلة بكل تفاصيلها المعينة مما عكس أسلوبا للصياغة ساد في بيئات التطرف الهامشية للتحية التي نمت وترعرعت في غيبة عنا طوال السنوات الماضية. وهذا يلفت نظرنا إلى أهمية دراسات الحالة Case - Studies ليس فقط في الدراسات السوسيولوجية ولكن في المروض الصفحية والتثقيزية.

دراسة الحالة أسلوب منهجي معروف في علم الاجتماع من سنوات بعيدة. ومن أبرز الدراسات التي قامت عليه والتي أصبحت كلاسيكية في مجال علم الاجتماع كتاب توماس وزيانكي وعنوانه «الفلاح البولندي في امريكا» والذي قام على أساس تحليل خطابات الفلاحين البولنديين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية إلى زويهم في بولندا بعد الهجرة. واستطاع المؤلفان بمهنية فذة أن يعيدوا بناء العالم الاجتماعي والنفس الذي عاشه هؤلاء المهاجرون. وهناك أمثلة عديدة على لجوء العلم الاجتماعي إلى هذا الأسلوب

والذي يعتمد على سرد تاريخ الحياة، والذي أحيانا ويدخل تدخل من الباحث يمكن أن يكون أثرى من أي بحث أكاديمي جانف حريص على القواعد للنهجية بغير التقاط إلى أهمية الاحتكاك المباشر بنبض الحياة. ومن أبرز الأمثلة على التطبيق للخلاق لهذا الأسلوب للكتاب الذي أصدره مؤخرًا عالم الاجتماع الفرنسي الشهير بيير بورديو وعنوانه «شقاء العالم» وهو مجلد في حوالي ألف صفحة، حافظة بسيرة حياة مجموعة متنوعة من المواطنين الفرنسيين ينتمون إلى طبقات اجتماعية شتى، ويختصرون من أصول إثنية متعددة، ومن بينهم أنشط من العرب الذين يعيشون في فرنسا. مطالعة هذا الكتاب تعطي القارئ الفرصة لتأمل وقع التفجيرات الاقتصادية والسياسية والثقافية على البشر. وهي سيرة حياة حكاما كل فرد من خلال الأسئلة الذكية التي كان يطرحها الباحث في تطبيق إيداعه لفن الحوار، مما يسمح للشخص أن يتساقط في حكاية سيرته بدون مقاطعات من الباحث. ومبر أسئلة تستثير أهم ما في هذه السيرة. سيرة عادل عبدالباقى تقع في هذا الإطار، بالرغم من أن المحاورين له كانوا مزيين واستطاع للمشاهدين أن يجمعوا عناصر الصورة للتناثرة على مساحة الحوار.

ولعل من اللهم - قبل أن نعرض لبعض الملاحظات على الاعتراف - أن نرصد رويد فعل انتصار تيار الإسلام السياسي للحوار.

للملاحظة الأولى في هذا الصدد أن الاعترافات يبدو أنها أصابت دعاة التطرف والإزهاج في مقتل. ويرجع ذلك إلى إحساسهم بأن جمهور الضامدين أتبع لهم لأول مرة أن يتعرفوا على تفاصيل الحياة في بيئات التطرف وعلى الأنماط السلوكية الشاذة التي تصود

بينهم. ومن هنا ظهر رد الفعل سريعاً على مستويين: الأول التعليق الخبيري السريع والثاني التعليق التحليلي للفصل.

قامت بالمهمة الأولى جريدة «الشعب» التي نظرت تعليقا تركز على أن عادل عبدالباقى هو عميل للمباحث، وذلك سعيا إلى التشكيك في صحة ما يقول وهذا التعليق الذي انزلت إليه هذه الجريدة يعكس حرصها على الدفاع عن بيئة التطرف والإزهاج، مما نثى عنها ادعاء استنكار هذه التيارات، وهو من ناحية أخرى بذل محاولة يائسة لإفقاد الصورة المزيفة للإرهابي، الذي قدفع عنه - بصورة مراوغة - باعتباره منافسلا ضد تصف السلطة ويشهد على ذلك وصفها للإرهابيين القذلة ممن تصبر عليهم الأحكام بالإعدام بعد محاكمات قانونية باتهم شهداء وهذه الجريدة في وصفها لجرائم الإزهاج في الجزائر، والتي تضمنت ذبح وقتل عشرات من الكتاب والمثقفين الجزائريين لا تستحي من وصفها بأنها ثورة مسلحة ضد السلطة. ولم تقل لنا - حتى لو سلمنا بهذا الوصف - لماذا نتجه هذه الثورة للسلسلة إلى المثقفين والفنانين الجزائريين الذين هم عقل وضمير الشعب الجزائري ليكرثوا أهدافا مباشرة لها؟

أما التعليق التحليلي المفصل فقد تراء - طبقا لمخطط توزيع الأورام - أهد الكتاب الإسلاميين في جريدة الأهرام والذي تخصص طوال سنوات في تمييز وجه الإزهاج، والدفاع المزراغ عنه، فقد تولى تطويل الاعترافات في مقالة طويلة، سعيا إلى التشكيك في وقائعها وتحثيرا من تعميم نتائجها

- ٢ -

حين طلبت مني مجلة القاهرة، أن أكتب تحليلا لاعتقافات عادل عبدالباقى

تريدت لهولة، ولسبب بسيط وإن كان بالغ الأهمية. هو أنني لم أساعد البرنامج التلفزيوني لغياي عن البلاد كما قلت.

ولا شك طبقا لما نذكرناه عن أهمية المسورة في تشكيل الوعي، وإدراك الواقع، أن قراءة نص الاعتراضات لا ترقى استوى المشاهدة المباشرة.

وبالرغم من ذلك قررت بعد قراءة متحفظة للنص، أن أبعد عنه أمتلات الوقائع، وتابعت تطور سيرة الحياة التي انتهت بقوة عادل عبدالباقى، غير أنني وجدت نفسى الفكر - من منظور مقابون - فى العركات الاحتجاجية التى تنشا فى بعض المجتمعات. وتسلطت: ترى هل هناك سمات مشتركة بينها، بالرغم من اختلاف الثقافات التى تمثل فى ظاهها، وتطورت مراحل التطور الاجتماعى، وتذوق البنية الاقتصادية والنظام السياسى؟

وفى محاولة للإجابة على هذا التساؤل انصرف تفكيرى إلى العركات الاحتجاجية التى سادت فى المجتمع الأمريكى فى الستينيات والثلى اشتملت على صبر شتى من الاحتجاج. وروما كان أبرزها جميعا الحركة التى أطلق عليها حركة «الهيبيز» والتى كانت عبارة عن جماعات من الأفراد الذين فى تشخيصهم للآزمة الاجتماعية والحضارية فى المجتمع الأمريكى، والتى تسم الراسمالية فى مرحلتها الراهنة، قرروا إدانة الراسمالية نظاما اقتصاديا وسياسيا وثقافيا أيضا. لقد وجهوا انتقاداتهم اللينة إلى هذه الثقافة التى هى الانعكاس الأميل للراسمالية التى عمقت نزعات الاستهلاك وحولت الإنسان إلى حيوان مستهلك، تلبية لاطالب الجهاز الإنتاجى لضخم الذى ازدادت شراسته مع الزمن وركز على اختلاف الحاجات الإنسانية من خلال

تتويج للسلع وجعلها أكثر جاذبية حتى يتفق المستهلكون كل ما يكسبونه على لتقناتها.

حملة النقد العنيف ضد الراسمالية فى مرحلتها الراهنة قادها مجموعة من الفلاسفة والكتاب الكبار من أبرزهم هيريت ماركوز الذى كان كتابه الشهير «الإنسان الوحيد البعد» أهم هجوم ففى وجه ضد القيم المنحطة للضمارة الراسمالية للمالية التى افرغت الإنسان من مضمونه الروحى، وجعلته أشبه ما يكون بالآلة فى مجتمع الاستهلاك. ويضاف إلى انتقادات ماركوز للكتاب الذى نشره عالم الاجتماع الأمريكى الراديكالى جوهان يونان «عينة عملية للتنشئة الاجتماعية» وهذه ترجمة للمفهوم الأصلى - Growing up aburd - الذى كان له وقع ضخم على الوعي الأمريكى.

الهيبيز إذن قاموا بحركة احتجاجية تمثلت فى زعرة الانسحاب من للمجتمع، ومقاطعة مؤسساته الراسمالية يتكون كميونات عاشوا فيها بطريقة جماعية. وابتعدوا لأنفسهم مجموعة متناسقة من القيم حكمت سلوكهم الاجتماعى، بل إنهم كإشارة رمزية لرفضهم قيم وسلوكيات مجتمع الاستهلاك - تصدوا أن يلبسوا ملابس ربة ويطلقوا شعورهم، بل إنهم غالوا فى ذلك مخالفة شديدة لدرجة إعمال نظافة أجسامهم التى تحض عليها العادات الليبرالية.

وقد أجريت دراسات سوسيلوجية بالغة العمق على هذه الحركات والتجمعات فى ظل مفهوم تمت صياغته للدلالة على مضمونها، وهو مفهوم الثقافة المضادة - Counter Culture.

وفى تقديرنا أن هذا المفهوم فى ذاته له قيمة تفسيرية كبرى، لأنه يعنى ببساطة أنه فى مواجهة الثقافة السائدة

فى المجتمع نشأت ثقافة أخرى مغايرة لقيمها، ليس ذلك فقط بل أدت إلى صياغة تنظيمات اجتماعية مستقلة نسبيا عن التنظيمات الرسمية الاجتماعية المعترف بها، وأبعد من ذلك انتقلت إلى صياغة أنماط من السلوك الاجتماعى لا علاقة لها بأنماط السلوك الاجتماعى السائدة.

الثقافة المضادة انتفدت فى المجتمع الأمريكى صيفا واتساعا شتى، تمثلت فى الحركات المحتجة على السباق للزى بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قبل انهياره، وبعدها وقف موقف حاسما فى الاحتجاج على تورط المؤسسة الأمريكية فى حرب فيتنام، وأخيرا تجد حركة «الهيبيز» التى تميزت باستمراريته سنوات طويلة، ويتناسكها البنىوى ويصدورها عن نقد واع للمالب الراسمالية الأمريكية. حركة «الهيبيز» أدوات الثقافة الراسمالية السائدة من مطلق حضارى شامل، بنى على أساس النقد لأبواب القيم المبرجة والغمنية لها. غير أنه مع الزمن تطلت الحركة نتيجة ظروف شتى، ولكنها تركت بصمتها البارزة فى مجال نقد ممارسات للمجتمع الأمريكى للعاصر.

- ٣ -

إذا نظرنا إلى بعض جماعات الإسلام السياسى التى كان عادل عبدالباقى أميرا من أمرائها نستطيع القول إنها أيضا حركة محتجة على القيم السائدة فى للمجتمع المصرى، وقد بذلت هذه الجماعات - تماما مثل لجماعات للمحتجة فى الولايات المتحدة الأمريكية - بتشخيص الوضع الراهن للمجتمع المصرى وكما كان هيريت ماركوز هو الرائد فى تقديم النقد للعنيف للمجتمع الأمريكى، فإنه يمكن القول - مع التحفظ الشديد لإشكاليات التبسيط فى المشابهات التاريخية - إن

سيد قطب وخصوصاً في مرحلته الثانية يكتبه «معالم في الطريق» هو الذي قام بالدور الأساسي في تشخيص سلبيات المجتمع المصري من وجهة نظر دينية، وانتهى من التشخيص بحكم قاطع، أصبح من بعده ملهماً معتمداً لدى كل فصائل الإسلام السياسي على توجهها، مبناه تكفير المجتمع ووصفه بـ «مجتمع جاهلي» ليس هناك من وسيلة لتغييره سوى بالانقلاب عليه باستخدام العنف المسلح، وإنشاء الدولة الإسلامية في ظل مبدأ الحاكمية لله.

نقطة البداية إذن هي التكفير، واعتماد العنف المسلح أسلوباً لتغيير المجتمع الجاهلي لإقامة الحكم الإسلامي البرأ من سموات البشر، والمنزه عن الهوى.

تحولت هذه المبادئ عن الممارسة إلى أيديولوجية متكاملة، بدأ التثشير بها بواسطة مجموعات مستنوعة من المتحمسين الذين سرعان ما نشطوا في تجنيد العشرات ثم المئات ثم الآلاف من الانصار، واتخذت هذه العملية للعقدة صورا شتى من الجماعات التي تنافست فيما بينها بعد ذلك، وتساعدت المنافسة إلى حد الاقتتال المسلح والتصفية الجسدية. وأصبحت هناك مراجع تعتمد عليها هذه الجماعات في تثقيف أعضائها سواء كانت كتابات سيد قطب أو للولوى. ثم سرعان ما أخذت هذه

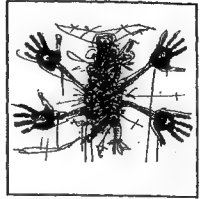
الجماعات تغزو إنتاجها الخاص الذي يتضمن لجهاداتها ومذاهبها. تحركت هذه للجماعات على وجه الخصوص في بيئات اجتماعية تنتم بالفقر والجهل والهامشية والامية والاتلاف الثقافي والبعيد عن تأثيرات العاصمة. وقد ساعد على نجاح هذه الجماعات مع عمليات التجنيد في السنوات الأخيرة شيوع البطالة بين أعداد كبيرة من الشباب وانتشار الكتب وأشرطة الكاسيت التي تتضمن قراءات مشوهة للنصوص الدينية وتحسد عن فكر مغفل، وتحض على سلوكيات متزمتة.

وقد تطورت هذه الجماعات في مجال الممارسة فلم تقنع بإيديولوجيتها الأصلية التي انطلقت منها وهي تكفير المجتمع الجاهلي، ومحاولة تغييره باستخدام القوة المسلحة، ولكنها صاغت أيديولوجيات فرعية تكفل لها الاستمرار في العمل وخصوصاً في مجال التمويل الضروري لاستمرار النشاط.

وهكذا ببناء على مستوى تم استصدارها من أحد فقهاء الإرهاب تمت صياغة نظرية «الاستمالة» التي تحدث عنها عادل عبد الباقي والتي تتيح لأعضاء الجماعات سرقة مال الغير، وذلك للإنفاق على النشاط وفي مجال السلوك الاجتماعي ابتدعت الجماعات

في مجال الزواج والطلاق قواعداً الخاصة التي لا علاقة لها على وجه الإطلاق بالشريعة الإسلامية. ومن هنا حدثت في الممارسة سيولة شديدة في مجال التزويج والتطلاق، بل إن هذا كان يتم بأمر من الأسماء يخضع لها الانصرار ويذون أدنى اعتراض وإذا كانت شهادة عادل عبد الباقي تشير بوضوح إلى عديد من العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التي ساعدت الجماعات على تجنيد الانصار إلا أننا لا ينبغي أن نغفل عن العوامل النفسية وأهمها في نظرنا ما يطلق عليه في علم النفس القابلية للاستهواء «Suggestability»، والتي هي إحدى سمات الشخصية التي قد تميز بعض الأشخاص والتي تجعلهم يخضعون بسهولة لتأثير أشخاص آخرين، العوامل النفسية في نظرنا تحتاج إلى بحوث ودراسات متعمقة. بل إن الجماعات المتطرفة ذاتها تحتاج إلى بحث شامل بغرض الفهم والتفسير والتنبؤ، وهو البحث الذي يسمح لنا بالإجابة بالظاهرة من كل جوانبها.

لم يكن ما سبق سوى مدخل وجيز لتفسير ظاهرة من أخطر الظواهر التي جابهت المجتمع المصري المعاصر ■



الفكر أقوى من السلاح

رؤية تاريخية أصولية

أحمد كبحي منصور

القضية الملصقة التي لا تزال حتى الآن سبعا مسلطا فوق رأس الدكتور أحمد مكي منصور الذي ولجبه أساطين التطرف ورواه ولا يزال... ولا تزال كذبه مصدرة بينما كتب التطرف وعلاؤه في كل مكان.

ومجلة القاهرة تستضيف الدكتور أحمد مكي منصور ليكتب شهادته حول شهادة عادل عبد الباقي من وجهة نظره الأصولية التاريخية.

ق كانت شهادة عادل عبد الباقي لطة قاسية لشيوخ الاعتدال في الجناح اللئلي للتطرف أكثرهم - من الرسميين - تجاهلها وانغمس في الفتناء للفقهية المعهودة عن آداب قضاء الحاجة وبساتن الوضوء، وبعضهم لم يستطع كبح جماح عواطفه فكتب يشكك في الشهادة ومصاحبتها، بينما كان بعضهم أكثر حنكة بهاء، إذ كتب ذلك الصبر للمدرس في مقالاته الأسبوعية المشهورة داعيا إلى زيادة الجرعة الدينية

في الوقت الذي كان فيه عادل عبد الباقي يظلي أصول التطرف وينفذ سموم الإرهاب تحت رعاية الجناح اللئلي للتطرف كان هناك استلا في جامعة الأزهر يراد موته عاليا من خلال الكتب والمصاحفات مصدرا من جنود التطرف والإرهاب في التراث ويعدو لمناقضة الأحاديث المنسوبة للنبي عليه السلام مناقضة عمية لفتريه رسول الإسلام من كل قول يخالف القرآن الكريم.

ولكن الجناح اللئلي للتطرف الذي كان - ولا يزال - يرعى جنود التطرف ويدعاه رأي القطر للحق في الدعوة التي فيها استلا جامعة الأزهر فاضله في بؤسة من الاستطهاد اضطره للاستقالة، إلا أنه واصل دعوته في المساجد يحذر من خطورة التراث وفكر الإرهاب على حاضر مصر ومستقبلها، ولم يستطع للشيوع وأعدائهم واستخدموا نفوذهم في الدولة لفقوا له تهمة مخفكة (انتفاء تنظيم لإتكار الستة ووضعوه في السجن مع أنه في ليلة القبض عليه كان ينهى للفصل الثاني من كتابه شريعة الله وشريعة البشر التي ثبت فيه أن أحكام الشريعة الفقهية التي يبعون لطبيعتها تخالف شريعة القرآن، وأن معظم القوانين الوضعية التي يهاجمونها تتفق مع القرآن، ومن المخشكات المبنيات أن تصادر أصول هذا الكتاب وإن يوضع ضمن أحرار ذلك

فى التعليم والإعلام ليزداد الأطفال والشباب هداية بين المسجد والمدرسة.. والجبر التمرس يتجاهل أن جرعات التطرف تزداد باطراد مع زيادة الجرعة الدينية، لسبب بسيط هو أن تلك الجرعة الدينية ليست شفاء، وإنما تحتوي على سموم التطرف الظاهر والخفى، وأن الأطباء الذين يقدمون تلك الجرعات الدينية فى المسجد والمدرسة هم - فى الأغلب - دماء للتطرف ولا يعرفون الفارق بين الدين الحق والدين الملوذ، وهم قد وضعوا أسس التطرف على أنها صحيح الإسلام وهم يقومون بتلقيها للآخرين باجتهاد على أنها جهاد أكبر بينما يقوم الجناح العسكري «باجتهاد الأصغر» فى شوارعنا وأجسادنا..

● والتليفزيون بعد أن قدم تلك الشهادة القنبلة - لم يكمل حسنة الوحيدة باستضافة نجومه المشهورين فى برامج الدينية، ربما لم يجرؤ، ربما رفض الشيوخ الأجلاء.. فكان أن استضاف التليفزيون كوكبة من المثقفين غير المتخصصين فلم يعطوا الشهادة حقها من التمهين والتحليل.. وذلك الموقف جعل الساحة تغلوا لأعوان التطرف فى المسجد والمدرسة وانتهى الأمر بأن أصبح الشارع مقتنعا بأن عادل عبد الباقي عميل للمباحث أى أن ضربة التليفزيون أصبحت مجرد صدق ونسباً متسبياً بين شعب دكل شىء يضى فيه بعد حين..»

وحتى لا نخرج من المولد «بلا حصن» أقدم هذه الرؤية التاريخية الاصولية للتيار الدينى الأصولى من خلال شهادة عادل عبد الباقي، التى لم تضاف إلى جسد أبحر للدراسة والتخصص والمتابعة..

خطورة التراث والردة الحضارية

● إحدى المادات السيئة للتاريخ هى قدرته على إعادة نفسه خصوصاً فى

للجمعات المنغلقة على نفسها والتى تتعلق بالمضى وتكتفى به عجزاً عن مسايرة الحاضر والأمل فى المستقبل وذلك بالطبع يطبق علينا ..

والتيار الدينى السياسى « المتطرف» الذى يجمع على أنفاسنا الآن أبرز دليل على قوتنا القذة على استرجاع التاريخ الماضى أقصد أسوأ عصور التاريخ الماضى.. وذلك لسبب بسيط أن أفضل عصور التاريخ الإسلامى «عصر النبوة وعصر الخلافة الرشيدة» لم تعرف كتابه التراث، ولم يكن فيها من كتاب مدون إلا القرآن الكريم. أما عصور الاستبداد والحركات للتطرفه فهى التى أنتجت لنا ذلك التراث الذى هو التورية الحيوية لإرواء بطور التطرف فى كل زمان ومكان.. وبالتالي فإن أى عصر أى مجتمع يسود فيه تلك التراث على أنه الإسلام فلا بد أن تقوم على أساسه تيارات دينية سياسية متطرفة وهنا يجد التاريخ فرصته «التاريخية» فى إعادة نفسه.. وهكذا.. تعود حركات الضواجر والقراطة كما تعود الخلافة الفاطمية أو العباسية وفكرة الراعى المسئول عن رعيته أمام الله وحده، والذى يستطيع أن ينبج من رعيته من شاء باعتبار أنه يملكها أو بالتعبير الفقوى أو تلك الفتوى القديمة التى ردها قريباً أحد الشيوخ المسئولين : أنه يحق للإمام أن يقتل ثلث الرعية لإصلاح حال الثلثين.. وإذا كان هذا من حق الإمام للتغلب فالإمام المستور الذى يريد أن يتغلب ويحكم له نفس الحق فى قتل ثلث الرعية هو الآخر لإصلاح ما يتبقى من الرعية. 11. وليس للرعية أن تتجق 11. وهل تملك الرعية من الخراف والنماج تحتج على الراعى 11؟

● ما نريد أن نقوله أن التراث هو الترية التى يمكن أن يستعاد فيها أسوأ التجارب التاريخية، ولكن ذلك التراث ليس من صنع الحكام وفقهاء الحاكم

فقط. إنه أيضاً قد اشترك فى صنعه فقهاء من الثوار كانوا أكثر دمية من فقهاء الحاكم وأكثر تسامحاً فى إراقة الدماء بسبب سالاته من اضطهاد، وأكثر حقاً على الرعية لأنها لم تلتفت إليهم وتضخى من أجلهم، وإن فالرعية لاعتد لها بالجهل.. وإن فالخطاب للوجه الرعية يتلخص فى حكمة واحدة إما أن نقتلك وإما أن نحكمك.. وهم إن عجزوا عن مواجهة جيوش الحاكم أفرغوا عجزهم فى قتل العوام فى المدن والقرى، فكلك كانوا يفعلون وحتى الآن لايزالون...

إن هى نفس المسولات.. ونفس الفتاوى، ونفس القضايا.. بل نقل نفس الأوضاع السياسية والتاريخية: الاختلاف فقط فى الأسماء والزمن..

والدليل هو قراءة لشهادة عادل عبد الباقي المفشورة فى روز اليوسف ومقارنتها بما قاله المؤرخون عن القرامطة.. تتسألو بنا نقرأ هنا وهناك.. وستجدون أنه لا فارق بين هذ وهناك..

المسرح السياسى:

● إن المسرح السياسى السابق والمعاصر لمركبة القرامطة يشبه إلى حد بعيد المسرح السياسى الذى سبق وعاصر الحركة المتطرفة السياسياً الدينية فى أيماننا.

● المسرح السياسى السابق لحركة القرامطة هو الدولة الاموية.. ونحن هنا نتحدث عن مفهوم سياسى وليس نتحدث عن فارق زمنى طويل بين الامويين والقرامطة..

الدولة الاموية كانت دولة عربية قبل لا تحتاج إلى الإسلام أو الدين إلا بالمقد الذى يميز سلطانها.. فهى مثلاً استخضمت الإسلام والجهاد فى الفتوحات حتى وصلت بها إلى ما ي

الصين إلى جنوب فرنسا وحصار القسطنطينية. ولكن استخضمت الفتوحات في تكوين إمبراطورية مالية حتى كانت تفرض الجزية على من أسلم.. وحين يثور ضدها ثائر له خلفية دينية كانت لا تردد في القضاء عليه بكل قسوة لتحطم كل مالهيه من خلفية إسلامية ودينية.. وبذلك قتلت الحسنيين واله في كربلاء واستباحات المدينة وقتلت الأنصار فيها وضربت الكعبة بالجنايق وانتهكت حرمة البيت الحرام.. ولم تحج في ذلك جميعه إلى قنوى أو تبريز فقهى أو شرعى لأنها كانت تحكم بمنطق القوة.. أو قانون القوة وحده..

وكان اعداؤها من الثوار يرفعون ضدها شعارات دينية.. مثل الخوارج وشعارهم «لا حكم إلا لله» أو «الحاكمية» والشيعية وشعارهم «حق آل البيت».. والموالى ويغيرهم من الفقهاء والقراء في ثورة الحصار بن سريخ وشعارهم «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»..

ولم ترد الدولة الأموية عليهم إلا بالسيف.. بقانون القوة وحده.. وحاربت الجميع في وقت واحد.. حتى سقطت في «عز شبابها» سنة ١٢٢ هـ ..

● وجاء بالدولة العباسية مسرح جديد يمارس نفس الظلم والتسلط والقهر ولكن في حماية الفتاوى الشرعية التي «تستحل» ما حرم الله من الدماء والأموال والأعراض..

هذا المسرح العباسي الفاسمي الشيعي له مفهوم سياسى واحد يتلخص في استغلال الدين سياسياً وإخضاع الناس به.. ونجحت «الدعوة للرضى من آل محمد» السرية في إقامة الدولة العباسية وإزاحة العلويين.. ولكن إقامة الدولة العباسية بذلك المفهوم الدينى لم ينجح في كف الأضرين من

للتاجرين والدين سياسياً عن محاولتهم السياسية.. لذلك قامت ثورات دينية عباسية من الشيعة والخوارج، وحتى الزنادقة من الفرس الذين ثاروا على الخلافة العباسية بعد مقتل أبى مسلم الخراساني وفعوا لواء دينياً لثورتهم فكانت ابنته فاطمة بنت أبى مسلم للثائرة في خراسان تنادى بالزكية جنباً إلى جنب مع شعاراتها السياسية.. وعلى نفس الطريق سارت الثورات الفارسية ابتداء من اللغة الفارسية إلى مازندران والخرمية.. وكان من المعتاد أن يدعى الثائر النبوة.. أو للهدية..

العباسيون حاولوا تحصين سلطاتهم السياسى باسطاع أحداث.. لاتزال حتى الآن في كتب التراث.. تؤكد على امتداد ملك بنى العباس إلى قيام الساعة وتجعل للنبي يؤكد فيها على خلافة المهدي والمصور والقائم.. وحرص كل خليفة أن يثقل بقلب ديني «الهادي للمهدي الرشيد، المكتفى بالله، المستنصر بالله.. الخ» وكذلك فعل الثوار الذين نجحوا في إقامة دول مثل الفاطميين.. وكذلك فعل الثوار الفاشلون مثل محمد النفس الزكية وغيره..

وفي هذا المسرح الذى يستغل الدين لاستغلال الدنيا جاءت حركة القرامطة (٢٨٦هـ: ٣٧٨هـ) .. جاءت معاصرة لنفس المسرح ومتأثرة به ويتراثه المكتوب

● وما سبق ينطبق على التيار الدينى في عصرنا الزاهر..

● كان الأمويون يحكمون بقانون القوة وحده وكانوا يستخدمون الإسلام لصالحهم ولا يترددون في مواجهة المتاجرين به بكل عنف.. وكذلك كان عبد الناصر..

كان عبد الناصر يحكم بقانون القوة أو ما يطلق عليه من باب الاستطراف «الشرعية الثورية» وكان يستخدم الأزم

ومؤسساته الدينية ليقتول تفوهه في العالم الإسلامى، ولكن نجح في حصر دور الأزم الدينى في تخريب موظفين يقرأون الكتب الصفراء ليجرد الحصول على شهادة وهم يخلجون مما يقرأون ويعلمون أن الفارق شاسع بين الكتب الصفراء وحركة المجتمع التامض الذى حشده للزعيم خلف قضية جماعية هي وحدة العرب ومواجهة إسرائيل.. ثم وجه عبد الناصر ضرباته للسعودية واعتبرها رمزاً للرجعية وحارب عمالها في كل مكان.. وبالتالي أجهد حركة الإخوان المسلمين وطاردهم بلا رحمة، واستعمل معهم القانون الأموي وقانون القوة أو الشرعية الثورية..

● وانتهى هذا بعصر السادات:

تحولت الشرعية الثورية إلى شرعية مستورية.. ولكن بالستور الذى يفكسه فقهاء القانون على مقاس السادات.. وتحول قانون القوة إلى قوة القانون، ولكن القانون الذى يضطرعه ترزية القوانين ليعجب الحاكم، ومن خلاله يفعل ما يريد في إطار شرعى.. أو هكذا.. يقال.. وما كان يفعله عبد الناصر أصبح السادات يفعله بقانون عادى أو استثنائى..

تماماً كالعباسين بعد الأمويين.. قوة القانون بعد قانون القوة..

واستفاد التيارات الدينى من المسرح الجديد..

ليس فقط بغياب عيد الناصر وتوجهاته ومشروعه القومى وإنما أيضا لأن النظام الجديد يريد إلى جانب الفقهاء القانونيين الحكوميين فقهاء شرعيين يستطيع أن يضرب بهم أعمدة النظام القديم.. وظهرت على المستوى الرسمى تجارة وأضحة بالدين، تبدأ بشعار العلم والإيمان ولا تنتهى

يمشروع لقب «ساسس لخلفاء الراشدين»

وتم تقليص سيطرة اليسار على التعليم والإعلام فانتص الجبال للمؤسسة الدينية الرسمية والإخوان المائلين من دول النفط عملاء تلك الدول لكي يعمدوا صياغة عقول الشباب على أسس جديدة.. والترات الذي كان مجرد كتب صفراء أصبح أكثر بياضاً وأكثر انتشاراً وأعظم تأثيراً والفقه الذي كنا نخجل من قراءته ونحن طلبة في الأزهر حين يتحدث عن الاستتقاء وموجبات الغسل وأداب الجماع أصبح كبار الأشياء لا يخجلون من الجهر به في المساجد وفي الصحف وفي التلفزيون أحياناً.

● وباختصار استمخاط قطار النفط للسرير أن ينقل إلى عقول الشباب أروا أنواع التراث وأكثرها تشدداً، وهو الفكر المحتلبي اليسوى الذي لا يعترف إلا التشدد والحظر والانغلاق والجمود.. ذلك الفكر الذي كان المعتزلة يصفونه بالخشورية، إشارة إلى خشو الخ بالخشوص دون عقل أو فهم.. ولكن تحول ذلك الخشوص إلى تمثيل الإسلام نفسه..

وطالما سيطر ذلك التيار على الساحة الدينية والإعلامية والتعليمية وعقول الشباب فالطريق مهمد للعرض والمهدى المنتظر قائم في الطريق..

فالمسرح قد تهيأ.. سياسياً وإعلامياً.. وتجهزت تربة التراث لتتمو عليها شجرة التطرف والإزهاب

● وعلى هذا المسرح ظهر عادل عبدالباقى وبلايين من الشباب غيره..

كما ظهر من قبله شباب اختاروا الانضمام إلى القرامطة..

ونصل الآن إلى آلية العمل هنا.. وهناك..

آلية العمل:

● بدأت حرب القرامطة سنة ٢٨٦ هـ. وقت أن كان المؤرخ الطبرى حياً.. فمسجل أحداثها من واقع الضاممة والمعاصرة، خصوصاً وقد كان قريباً منها وهو في بغداد، وظل الطبرى يتابعها بالتسجيل في الجزء الأخير من كتابه «تاريخ الرسل والملوكة» إلى أن سجل مقتل قائدها الأول أبي سعيد الجنابي واليصرين سنة ٣٠٦ هـ. وأنهى الطبرى تاريخه سنة ٣٠٢ هـ ثم تولى الطبرى سنة ٣١٠ هـ بينما استمرت الحرب الأهلية التي أشعلها القرامطة في الجزيرة العربية والشام والعراق ومصر حتى سنة ٣٧٨ هـ. وبعدما تحول القرامطة إلى سطور دامية في التاريخ.

● والقرامطة شيعية..

بدوا بالدعوة للمهدى المنتظر في زمن مقارب لظهور الدعوة الفاطمية في شمال أفريقيا.. ويجمعهم مع الفاطميين الدعوى الإسماعيلية الشيعية..

وقد كان الحلاج الصوفى المشهور هو الداعية للسرى للفاطميين في العراق وبغداد، وكان أتباعه يخاطبونه - حسبما أورد الخطيب البغدادي - بلقب أبي عبد الله الزاهد، وهو نفس اللقب الذي حمله أبو عبد الله الشيعي الذي أقام الدعوة والدولة الفاطمية في شمال أفريقيا.. وظهر أمر الحلاج للسلطات العباسية وحوكم وقتل وصلب وتوى عليه وهو مصلوب.. هذا أحد القرامطة فاعرفوه.. وكان ذلك سنة ٢٠٩ هـ. وقد انتقم القرامطة له باستباحة البصرة سنة ٣١١ والكوفة ٣١٣ هـ. كما أن الفاطميين في شمال أفريقيا استولوا على الإسكندرية.. ومصر تتبع العباسيين حينئذ.. وذلك في نفس العام الذي قتل فيه الحلاج..

● والمستفاد من ذلك أن القرامطة كحركة تمهيدية تخريبية في الجزيرة

العربية كانت قيادتها في دولة فاطمية تشترك معها في العقيدة الإسماعيلية وتعمل معها بتناسق، ولها دعاة يرغعون الوية أخرى كالنصوف - ويطنون الدعوة الشيعية..

إن على المستوى الفرقي هناك دولة تؤيد الحركة التميميرية، وهي الدولة الفاطمية.. وهناك جناح منى للحركة التميميرية روجه من الشيوخ المشهورين تحت عناوين أخرى كان منهم الحلاج الصوفى.. وبالتشديد المادى والمعنى يتحرك القرامطة بالتخريب في الجزيرة العربية والعراق والشام..

● ونشاهد نفس الآلية الفوقية في حركة التيار الدينى السياسى.. فهناك دولة بترولية طمع في نشر مذهبها الدينى في مصر لتكون مصر عمقا استراتيجياً لها في مواجهة الشيعة في إيران (في الخارج) والشيعة في المنطقة الشرقية على الخليج وفى مكة والمدينة فى الداخل..

وإذا قامت دولة دينية وهابية في مصر أتبع للدولة السعودية أن تستمر فى الوجود، وقد سبق لها أن سلطت مرتين وقامت ثلاث مرات.. هذا بالإضافة إلى ثار قديم فإن محمد على هو الذى اسقط الدولة العثمانية الأولى فى الدرعية وقتل حاكمها وأسر عائلته.. ومصر مدينته.. هذا عن الدولة المؤيدة من الخارج وأمدادها..

ثم هناك الجناح المدنى للتطرف من الشيوخ وبغيرهم الذين يصرون الفتاوى ويكتبون المؤلفات ويسكنون بناصية الحياة الدينية والتطهية.. ويستغلون أجهزة الدولة فى التجهيز للدولة الفاتمة.. يصرون فتاوى القتل، وبعد أن يتوفاوا يدم القتل يصرون ببيانات الإدانة والامتنكار ويتحدثون عن سماحة الإسلام.. إنهم الذين أغضبهم حديث عادل عبد الباقي فتجاهلوه أو هاجموا..

● ونأتى بعدها للجناح العسكري الذى يسفك الدماء، دماء الجميع بلا تمييز.. ومعه فتوى استحلال الدماء والأموال. وإذا كنا نرى نمانا تسيل طبقا لفتوى الاستحلال، فإننا بحاجة إلى شهادة مؤرخ عاصر القرامطة وكتب كيف استحلوا دماء المسلمين وغيرهم من للدنيين، إنه المؤرخ الطبرى.. يصف فظائع القرامطة تحت قيادة الحسين بن زكريا في عام ٢٩٠ هـ. يقول إنه سار إلى حماة ومعة للنعمان وغيرهما فقتل أهلها وقتل النساء والأطفال كل سار إلى بطيخ فقتل عامة أهلها حتى لم يبق منهم إلا اليسير، ثم سار إلى سلمية فصاره أهلها ومنعه الخول ثم وادعهم وأعطاهم الأمان فقتلوا له بابها فدخلها فبدا بمن فيها من بنى هاشم فقتلهم ثم قتل أهل سلمية أجمعين حتى صبيان للكتائب ثم قتل البهائم ثم خرج منها وأيس بها عن تطرف.. وسار فيما حوالى ذلك من القرى يقتل ويسمى ويحرق..

ذلك ما أورده الطبرى (جـ ١/١٠ ص ١٠٠) والتفسير الوحيد لهذه الوحشية يكمن في الفتوى التى تبرر القتل وتستحل الدماء، ويتحول بها القتل الأعمى إلى جهاد..

● وذلك للتغيير يستلزم إعدادا فكريا يتحول به الشباب المؤمن إلى شيطان سفاح يسفك الدماء وهو يصعب أنه يحسن صنعا..

كيف كان القرامطة يعنون الشباب ويسلون أمثالهم؟..

يذكر النويرى في كتابه نهاية الأرب: ٢٥/ ٢٣٦، أن أبى سعيد الجنابى القرمطى كان يجمع الصبيان فى بيوت أقامها لهم يجعل عليهم دعاة يقرمون على تشبثهم وغسيل عقولهم، وأجرى عليهم المرتبات، ووسم وجوههم بعلامات

تميزهم عن غيرهم، وجعل عليهم عرفاء وبقباء، وكان يقرن دعوته التعليمية الفكرية بتعليمهم فنون القتال وركوب الخيل، فينشأون لا يعرفون إلا دعوته دينيا ولا شخصه زعيما...

ونرجع إلى الطبرى لنراه ينقل لنا من واقع المشاهدة والمعاصرة قصة حقيقية حدثت، لامرأة من عوام بغداد، جاءت إلى طبيب يعالج جرحا فى كتفها وكانت مكروية بانسة فتتلف بها الطبيب حتى حكت له حكايتها، ونحن ننقلها بالنص لنعايش بنص العصر وقالت للرائد: كان لى ابن شاب عنى وبكالت غيبته وخلف على أخوات له، فضمت واحجت واشتقت إليه، وكان شخص إلى ناحية الرقة فخرجت إلى المرحل وإلى بلد وإلى الرقة، كل ذلك أطلبه وأسأل عنه فلم أبل عليه، فخرجت عن الرقة فى طلبه فوجدت لى عسكري القرمطى، فجعلت أطوف وأطلب فينا إنا كذلك إذ رأيته فطلعت به، فقلت: إني؟ فقال: أمى؟ فقلت: نعم، قال: ما فعل إرضيتى؟ قلت بشير.. وشكت ما نالنا بعده من الضيق، فمضى بى إلى منزله، وجلس بين يدى وجعل يسألنى عن أخبارنا فخبرته، ثم قال: دعيتى من هذا وأخبرينى ما ديتك؟ فقلت: يا بنى أما تعرفينى؟ وما تعرف ديني؟ فقال: كل ما كنا فيه باطل والدين ما نحن فيه الآن، فاعظت ذلك وعجبت منه، فلما رأى كذلك خرج وتركتى.. ثم وجه إلى بخون ولهم وما يصلحنى وقال: أليخيه فتركته ولم اسم، ثم عاد فطبخه وأصلح أمر منزله، فدد الباب داق فخرج إليه فإذا رجل يسلك ويقول له: هذه القادمة عليك تحسن أن تصلح من أمر النساء شيئا فسلاننى فقلت نعم، فقال: امضى معى، فمضيت فاسألنى دارا وإذا امرأة تعلق فمعدت بين يديها وجعلت أكلها فلا تكلمنى، فقال لى الرجل الذى جاء

بى إليها: ما عليك من كلامها، أصلحى أمر هذه وعسى كلامها، فاقمت حتى وادت غلاما، وأصلحت من شئت، وجعلت أكلها وأتلف بها وأقول لها: يا هذه لا تحتمسمنى، فقد وجب حقى عليك، أخبرينى خبرك وقصصك ومن والد هذا الصبي، فقلت: تسألينى عن أبيه لتطالبيه بشىء يهبه لك؟!.. فقلت: لا، ولكن أحب أن أعلم خبرك، فقلت: إني امرأة هاشمية ورفعت رأسها فرأيت أحسن الناس رجلا.. وإن هؤلاء القوم أثرتا فنجسوا أبى وأمى وأخوتى وأهلى جميعا، ثم أخذنى رئيسهم فاقمت عنده خمسة أيام، ثم أخرجنى لنفعمنى إلى اصحابه فقال: طهروها، فارادوا قتلى، فبكيت، وكان بين يدي رجل من قواده، فقال: مهبا لى، ففالك خندا، فأخذنى، وكان يحسرتة ثلاثة أنفاس تيام من اصحابه، فعملوا سيوفهم وقالوا لا نسلمها إليك، إما أن نفعها إلينا والا قتلناها، وأرادوا قتلى، ورضخوا فدعاهم رئيسهم القرمطى وسألهم عن خبرهم فخبروه، فقال: تكون لكم أربعمتم فاضلوني، فلما مقيمة معهم أربعمتهم، والله ما أرى ممن هو هذا الولد منهم..!!

قالت (للمرأة) فجاء بعد المساء رجل فقالت لى: هنتيه، فهنته بالمواد، فاضلانى سبيكة فضة، وجاء آخر وأخر، أهني كل واحد منهم فيمطينى سبيكة فضة، فلما كان فى السحر جاء جماعة مع رجل وبين يديه شمع وعليه ثياب خز فتروح منه رائحة المسك فقلت: هنتيه، فقمعت إليه فقلت: بيض الله وجهك والحمد لله الذى رزقك هذا الإبن، ودعوت له فاضلانى سبيكة فيها ألف درهم، ويات الرجل فى بيت، ريت مع يا هنا قد وجب عليك حقى، فالله الله فى، فخلصينى!! قالت: مم أخلصك؟

فخبرتها خبر ابني، وقلت لها: إنني جئت رغبة إليهِ وإنه قال كيت وكيت وليس في يدي من شيء ولى بنات ضعاف خلفتهن بلسوا حال فخلصني من ما هنا لأصل إلى بناتي، فقالت: عليك بالرجل الذي جاء آخر القوم فمليه ذلك فإنه يخلصك، فاقمت يومى إلى أن أمسيت فلما جاء تقدمت إليهِ وقبّلت يده ورجله وقلت: يا سيدي قد وجب حقك عليك وقد أغناى الله على يديك بما أعطيتنى ولى بنات ضعاف فقراء، فإن أنتك لى أن أمدى فليجيبك بناتى حتى يخلصك، ولكن بين يديك! فقال: وتعلمين قلت نعم، فدعا قوما من غلمانة فقال: امضوا بها حتى تبلغوا بها موضع كذا وكذا، ثم اتركوها وأرجعوا، فحملوني على دابة ومضوا بى، فبينما نحن تسير، وإذا أنا بآبى يركض، وقد كنا سرنا عشرة فراسخ - فيما خبرني به القوم الذين سمى - فلحقني وقال: يا فاعلة، زعمت أنك تضمنين وتجيئين ببناك! ورس سيفه ليضربني فمنعه القوم، فلحقني طرف السيف فتوقع في كفتي ورس القوم سيوفهم فاراديه، فتحتى عني، وساروا بى حتى بلغوا الموضع الذى سماه لهم صاحبهم، فتركوني ومضوا، فتقدمت إلى ما هنا وقد طلت لمعالج جرحى فوصف لى هذا الموضع فجئت إلى ما هنا، ولما قدم أمير المؤمنين بالقرمطى والاسارى من أصحابه خرجت لأتظر إليهم فرأيت ابني فيهم على جمل عليه برنس وهو يبيكي وهو فتى شاب، فقلت له: لاخفف الله عنك ولا خضك... أ.هـ.

● ولأن لنزاجع ما قاله النويرى والطبري عن القرامطة وتجارته يشهادة عادل عبيد اللبابي... النويرى يذكر أن القرمطى أقام معاهد للشباب يقبل فيها أمخاضهم ويعلمهم فيها فنون القتال... وكان له فى الصمراء متسع وسيطرة ونفوذ...

ولو افترضنا أن القرمطى كان يعيش معنا فى مصر فى ظل دولة متوافقة تطارده لأضطر إلى استخدام المساجد والجمعيات الخيرية والمسابقات الرياضية ومنها يستطيع عملاقه اصطلياء الشباب وتجنيدهم وإعدادهم فكرا وعسكريا..

ومن الطبيعى أن يتم اختيار الشهاب وفقا لمعايير محددة، ويتم ترقيتهم وتصنيفهم طبقا لمعايير أخرى..

يقول عادل عبيد اللبابي إن أسرته يظب عليها الدين وأنه كان معزيا بين زملائه يهتم دائما بالنشاط الرياضى والفنى.. أى خامة طيبة صالحة من كل الوجه.. ولأنه متدين فقد كان ملتزما بإداء الصلوات فى مسجد به صالة رياضية يتبع جمعية خيرية.. ويستطيع أن نخمن اسمها.. وكان رئيس الجمعية هو الشيخ عمر عبد الرحمن.. وهناك بدأ تجنيده بتركيز الاهتمام عليه واستخلاص المعلومات عنه وعن أسرته، ومن الطبيعى أن ينحذب إلى أولئك المهتمين به، ويعد اجتذابه إلى الطريق كانت ترقيته إلى مرحلة أعلى كان ليليه فيها صديقه عماد خليفة، وبذلك انتقل من الفيوم إلى القاهرة وبدأ يتعرف على الجماعات فى مسجد فاطمة الزهراء بالساحل، وفى هذه المرحلة أجبروا له غسيل مخ.. يعطونه الكتب التى يقول عنها «بدايات تغير كيائى كله.. كل ما كنت أتصوره من قبل وضع مكانه تصوره بديل له تماما...»

ومن الطبيعى أن يتفر من عائلته وأن يهتمهم بالكفر ويعتبرهم معوقين للدعوة يقول «فى ذلك الوقت عركت نفسى عن عائلتى لأن الكتب التى قرأتها أفهمتى أنهم كفار وبنا على أنهم سيعيقون دعوتى تركتهم تماما وعشت مع الأخوة

الدرجة أن أمى أحيانا كانت تطلب زيارتى فى السجن فأرفض زيارتها..»

وهذا يذكر بالفتى وأمه فى القصة التى ذكرها الطبري.. كيف ترك الفتى أمه وأخته البنتين.. وكيف أفهمها أنه اكتشف الدين الحقيقي وأن أمه على دين باطل.. وعلمنا أنه عشت أمه من كلامه تركها وأعرض عنها.. ذلك الفتى استبدل بأسرته الجماعة القرمطية التى انخرط فيها.. ففى هذه الجماعة وجد للسكن والأموال والنساء.. والكلام نفسه تقريباً يقول عادل عبيد اللبابي «كنت أشعر أن الأخوة هم أهلى، فيه مصاريف تعيش منها، ملابس، أكل لم أكن أشعر بأى أزمات مالية، عوضوني عن أهلى، تصورت أن هؤلاء هم المسلمون، ولأبى لهم وعدائى للمشركيين...!!

● ولماذا اعتبر الأهل مشركين فالخطوة التالية هى استحلال دنائهم وأموالهم وأعراضهم.. وهنا نتنقل إلى قضية المرأة لدى الجماعات المتطرفة هنا وهناك..

فالنساء سبايا لدى الجماعات والقرامطة على السواء..

والفارق الوحيد هو فى الدرجة وليس فى النوع..

فالمصرب القرمطية لم تقم بعد فى مجتمعنا ودعوا الله تعالى ألا تقوم، وفى تصور قيامها فإن السبايا من نساءنا سيحدث لهن ما حدث للمسيكية التى استحلها القرامطة جميعها بحيث لم تعرف والد ابنتها..

وقبل أن يصل بنا الجناح العسكري إلى هذه المسألة.. فإن الجناح المدنى له طريقته السلمية الفقهية فى استحلال نساءنا.. وقد ظهرت تلك الطريقة فى قضية الدكتور نصر أبو زيد.. ودعوى التفريق بينه وبين زوجته بعد اتهامه بالزنا.. والاتهام بالردة دعوة مخفوعة

للذبح على طريقتهم الشرعية، وبعدما تكون الزجاجة بالتهديد والتخويف ضمن السيايا.. أو هكذا يخططون ويتخيلون..

● وهناك طريقة أخرى تتحول بها لراة إلى سبية في القرن العشرين.. مجرد أن تقتنع بالفكر المتطرف وتتنازل مفتارة عن إنسانيتها وبينها وكرامتها.. وتصبح «أمه» تفتح الهمة وتفتح الهمم فائدة لمريتها يتحكم فيها الأمير كيف يشاء يزوجها لمن يشاء ويطلقها ممن يشاء، ولديه الفتاوى الجاهزة يتجاهل الحدة عند الطلاق.. وكما حدث في القصة التي ذكرها الطبري عن المسكينة التي تقابلها مجموعة من القرامطة حتى لنا عادل عبد الباقي عن المرأة الأخرى التي تركت زوجها وتداولتها أيدي القرامطة الجدد، الفارق أن الأولى كانت حرة وولدت حريتها وكرامتها بالإكراه بعد أن نجح القرامطة السابقون أهلها. أما الأخرى فقد خانت زوجها الشرعي وأرضعت لنفسها الأبيغاء تحت الاسم الجبيد الذي ذاع بينهم وهو الوهب أي أن تهب نفسها لمن تشاء أو يهبها الأمير لمن يشاء..

● واستغلال الأموال امون وأيسر..

والمضحك أنهم يطالبون بتطبيق الشرعة.. أو هكذا يدعى الجناح المدني فيهم.. ومنها قطع يد السارق.. مع أنهم يستحلون لأنفسهم بالأحاديث المكتوبة نهب أموال الناس.. فالجائع إذا سرق قطعوا يده كما حدث في عهد النعمري بالسودان وهلل له الجناح المدني في مصر.. أما ما يسرقونه من أموال المسلمين ومن التبرعات وأموال النصاري فهو جهاد يتقربون به لله تعالى..

إن السارق العادي قد يتوب لأنه يعرف أنه سارق..

أما السارق الذي يضفي شرعية زائفة على سرقاته فلا يمكن أن يتوب، بل إن معصيته تتحول في عقيدته إلى جهاد وطاعة.. والسبب هو تلك الأحاديث الزائفة التي يمنع الجناح المدني للطرف من مناقشتها ومن أجلها يصاندر الكتب التي تنشر المعرفة بالإسلام الحقيقي..

● إن الله تعالى يقول «ومن أهل الكتاب من إن تامنهم بغنطار يؤده إليك، ومنهم من إن تامنهم يبدنار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما، ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكتاب وهم يعلمون، بلى من أو في بعهد واتقى فإن الله يحب المتقين إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب اليم» آل عمران ٧٥: ٧٧.

يتحدث رب العزة جل وعلا عن طائفة من أهل الكتاب كانت تتعامل بالامانة والشرف مع الناس، ولكن طائفة أخرى استطلت أكل أموال الناس بالباطل بحجة أنه ليس عليهم في العرب الأميين سبيل إذا تكلوا أموالهم، وأكذروا ذلك بأحاديث ضالة كاذبة أو كما يقول تعالى «ويقولون على الله الكتاب وهم يعلمون»، ويرد عليهم رب العزة جل وعلا «بلى من أو في بعهد، واتقى فإن الله يحب المتقين» فالمتقى هو الذي يوفى بعهد ويتعامل بالشرف والامانة مع البشر جميعا سواء كانوا على دينه أم لم يكونوا..

ويهدد رب العزة جل وعلا ذلك الصنف الذي يستحل أموال الغير بالكتب على الله تعالى ورسوله وبينه فيقول «إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا

ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب اليم».

إن دين الله تعالى أو كتابه هو عهده معنا.. وأولئك الذين يزيفون في دين الله تعالى لتصبح السرقة والقتل جهادا وتصيب المعصية إيمانا مصيرهم قطع.. لأن خصمهم يوم القيامة سيكون الله تعالى ذاته.. إن الله تعالى هو الذي يقضى بين الناس يوم القيامة واللسه يقضى بالحق «غافر ٢٠».. ولكن القاضى الأعظم جل علا في يوم اللقاء العظيم سيكون خصمنا أولئك الذين زيفوا في دينه وحولوا المعصية إلى طاعة بالفسخ والتزوير..

● إن هذا المعنى ورد مرة أخرى في القرآن في شأن هذه الطائفة نفسها التي تزيف الدين وتكتب على الله تعالى ورسوله الكريم، يقول تعالى «إن الذين يكتسبون ما أفذل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما ياكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب اليم».

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار: البقرة ١٧٥ - ١٧٥.

إنهم يكتسبون الحق القرآني الذي ينصف الإسلام من أعدائه وذلك مقابل ثمن قليل.. ومصيرهم أن يكون الحق تعالى خصمنا لهم يوم القيامة.. ولهم عذاب بلغ من هولاء أن يقول عنه رب العزة بصيغة التعجب «فما أصبرهم على النار»!

● إلا أن هذا العذاب الأخرى يسبقه عذاب نذيري..

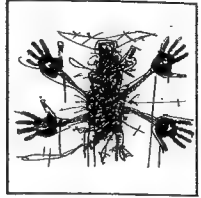
القرامطة كانت نهايتهم جميعا القتل والصليب سواء كانوا من الجناح العسكري أم المدني..

بل إنهم في نهاية الأمر انقلبوا على
سابتهم الفاطميين فطاروا الخليفة
الفاطمي المستر وأرادوا قتله، ثم استمر
عدائهم مع الفاطميين حتى لقد غزوا
مصر ووصلوا إلى عين شمس وانهزموا
أمامها..

أي أن الحركة المتطرفة ما لبثت أن
اختلفت مع الدولة الأم.. وذاق بعضهم
يأس بعض.. وسبب الاختلاف هو
الطمع.. على أن الأخ حائل عبد الباقي
يقول في سبب الاختلاف بين الجماعات
هذا له سببان: اكتشفت أن السبب

الأصلي هو الزعامات الشخصية
والسبب الثاني خلافات في مفاهيم
بعض النصوص الشرعية ونحن نقول
أنه سبب واحد هو الزعامات الشخصية
أو الأطماع الشخصية، ومن نتائجها
اختلافات في مفاهيم النصوص.. فأولئك
يبتدعون ديناً خاصاً بهم، وكل جماعة
تختصر الدين الملزم لها عن طريق
مفاهيم الإمام الخاصة حول النص، وكل
إمام يحرص على أن يقتنع مريدوه بما
يقول.. وذلك يحدث الآن ولم يصلوا بعد
إلى الحكم.. فماذا سيحدث لو وصلوا
للحكم - لا قدر الله؟..

● إن الخلاف الأكبر سيكون على
مستوى القمة بين الحركة المتطرفة
والدولة الراعية.. وهو خلاف يبدأ بالدم
وينتهي به.. وهو يتشعب من القمة إلى
القاعدة.. ومصيرهم إلى سطور التاريخ
الذي يحلو له دائماً أن يكرر نفسه على
خسب مستقبلنا وفوق أجسادنا ويكتب
سطوره بدمائنا وأشلائنا.. ولكن التاريخ
يقول إن «الرعية» تبقى لأنها ملح
الأرض.. أما الرعاة الأثمنون فمصيرهم
إلى حيث صار مصابوهم من الطفلة.. ■



الفكر أقوى من السلاح

ولن يكون الأخير

رفعت السميد

بمعنى أنهم هكذا يوماً.. قسالة الإرهاب المتنامي. يكتفون بتسليط فكرهم المخرب على شباب لا يعرف من أمر دينه سوى القشور، يسلطون فكرهم المتنامي والمفعم بالعدوانية والاعتداء، وبالاستحلال والتكفير على هؤلاء الشباب.

ثم تصدى نحن أو نكتفى بالتصدي لهؤلاء الشباب، للشرية المبررة، تاركين في سداجة غير مبررة للشجرة الشريفة التي تواصل ضخ المزيد من الثمار الأكثر مراً.

تصدي للصدي تاركين الصوت، فهل من سداجة أكثر من ذلك؟

وهل أن لنا أن نقتلع تلك الشجرة الشريفة من جذورها، شجرة التعامل السياسي، التي تدعو لتدوين السياسة أو تسييس الدين؟

وهل أن لنا أن نتعلم من الدرس؟ أباننا قالوا بضرورة أن نتعلم من التكرار، ووصموا من لا يفعل ذلك بما لا نرضى لكننا للأسف، أسبوا من كل

كثيرين نمشوا من إشعاع الصديق الصادق الذي يقطر من كلماته، ومن عقوبته المتكلمة لتأثير مؤثر. لكنني لم أدمش، فهذا يوماً يكون الغائب إذ يعود إلى موطنه، وهكذا يكون صحيح الإيمان بعد رحلة من شك وتشكك.

وأبهرنا جميعاً بكلمات نقية مثل الذهب، لأمعة كمياء النيل إذ تستضيء بضمه القمر المصري.

ويعد الدهشة والانبهار يبقى أن نستخلص الدرس..

وهناك دروس عدة: -

الأول: - أن الإرهاب يبدأ فكراً. هذه البنية البسيطة المحمدا عليها حتى الملأ، وتباعد كثيرون عن تصديقها. والآن هامو رجل ياتيكم مقراً ومعتزفاً أنه المستنير والمفتي، والمذنب، والمفرد لمعشرات من جرائم الإرهاب المتنامي بينما هو لم يستعمل رشاشاً ولم يمسك به، كل العنف والإرهاب والجريمة تبلور وتجدد في كلمات. فكانت أكثر خطراً من الفعل الإرهابي ذاته.

الرجل يقر ويقرر ويكرر أنه كان المصدر لكل هذا الفعل الإرهابي، ويقر أيضاً أنه دفع الآخرين للجريمة وهشنها لهم، وريطها بصحيح الإيمان، بل جعل الإيمان لا يصح بدونها، ثم جلس بعيداً عن النار للحرق والمحترقة.

فهل هذه حالة فريدة؟ أكاد أجزم أنها جماعية.

أوصالهم، فنحن نأبى أن نصدق ما نرى ونسمع، ونأبى أن نتعلم من التكرار مهما تكرر.

والآن الإرهاب يبدأ فكرا.

فإن مصابره معلومة معروفة .. للتعليم، الإعلام، المسجد.

لنتأمل المصادر الثلاثة فهي من المفترض أن تكون أدوات هداية وارتقاء بالعقل وإعمالا له. لكنها تتحول عندها وفي غيبة من سلطة فاعلة إلى العكس..

ويصرخ الفتى العائد إلى أحضان وطنه.. المسجد بلا شيخ وأخ سيخرج لكم رشاشا وقنبلة.

ونتابع نحن المدرسة، كم هي بحاجة إلى تطهير من دماء التأسلم الذين يفرسون ظلم البغيض على عقول غضة.

كذلك أجهزة الإعلام، كم شكونا من التليفزيون في الماضي القريب، وكم نندم الآن، لكن الغريب والمريب هو مملوك بعض الصحف الحكومية التي تلتصق صفحاتها لذات الدعاوى الشريفة. بل ثمة مجلة أسبوعية حكومية يمكن أن توصف بأنها جزء من المعتاد الشرير الذي يفرس شوكه للتأسلم في جسد الوطن.

وثمة درس آخر يلقننا إياه هذا الفتى، وأمله يلح عليه، ويحط عليه.

ما من صنف معتدل أو حتى معتدل من دعاة تسييس الدين، وروجي التأسلم السياسي.

فحتى هؤلاء الذين اقتحموا ساحات مؤتمرات المجتمع المدني معتدين أنهم ضد الإرهاب، نجد الفتى وقد أمسك بتلابيبهم، ولخصهم بالأرقام والأسماء..

السيد الأستاذ أمين المستوفى، د. ز. قلم شيكا، بربع مايون جنيه، والغريب أنه لم ينف. أو بالعكس لم يتجاسر على النفي.

والسيد المستثمر للتأسلم دفع له - يدك بيد - الاتا ليستعين بها في الدعوة. هم إذن ليسوا مجرد مؤيدين أو مبررين أو مساندين أو مروجين أو مشجعين وإنما أيضا ممولين. والتمول جرمية يعاقب عليها القانون.. فلين القانون؟

والدروس عديدة ومنها أن بشر التطرف للتأسلم بلا قرار، ينحصر بأصحابه من تكفير المجتمع حكما وحكوما، فإن اعتدوا فالمجتمع كافر بلحاكمه وليس بمساكنيه لكن «المعتل» منهم لا يلبث أن ينكر لغيره حق الاختلاف معه، ويشيرل بوجهه أنه وحده صحيح الإسلام، من ثم فمن وآله وإلى صحيح الدين، ومن خالفه خالف صحيح الدين، ومفارقة مفارقة الإسلام والوول إن خالفه في صغيرة أو كبيرة.. فهو مخالف لصحيح الدين، ومفارقة للإسلام ثم «ومن خرج على الجماعة فاضربوه بعد الصيغة». ثم يكون الاستحلال والقتل وشبهه الزنا في زواج بالحل شرعا.. والمختصر بلا قرار.

وأمله من اللغيد أن نستفيد من الفتى العائد بعضا من الدروس في فهم المقصود بجماعة المسلمين، هل هي تلك الجماعة التي قالت باستحلال أموال الاقباط ثم استحلال للمجتمع الكافر فتحوطت إلى عصاية من اللصوص؟ أم تلك الجماعة التي جعلته عضوا في مجلس الفتوى وهي تقرر أن كل من أرسل آياته إلى المدرسة كافر، أم هي تلك الجماعة التي تمكن بتطبيق زوجه من زوجها ثم تزويجها لغيره قبل أن توفي مدة العدة الشرعية؟ فيكون الزواج الجديد مجرد زنا..؟

أم هي تلك التي مولت بشيكاك سمعنا أن أحدا قيمت ربع مليون جنيه؟ أم التي بررت أوبيرت أو أقتت بصفة ما يظنون؟

أم هؤلاء الحمقى أو للمتحمقين الذين يصعدون جرمية تصف الإرهابيين بقرهم أبطل.. والذين طلق عليهم التماس

بحكم المحكمة بأنهم شهداء...؟ إلا أن الرسول (صلمع) عندما تحدثت من جماعة المسلمين، لم يقصد أبدا أيا من هؤلاء الإرهابيين أو الحمقى، ولم يقصد حزبا بعينه ولا جماعة بذاتها كبرت عدداً لم صغرت بل قصد مجموع المسلمين أو الرأي العام المسلم.

والدروس عديدة لكن أهمها هو أن هذا العائد ليس الأول وليس الأخير، فثمة ألوف يمكن تصويب مسارهم وتصحيح معتقداتهم، واستعادتهم إلى حمى الوطن، وصحيح الدين.

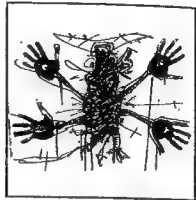
فقط يحتاج الأمر أن نبذل الجهد، أن نصصح مناهج للتعليم، وأن نشرح بشدة على التحيز للتأسلم للتسلل إلى نضاح الوطن عبر تسلكه إلى المدرسة. وأن نفلق أبواب صحفنا أمام هؤلاء الذين يزفون للتأسلم إلى ساحتنا في براعة غير بريئة، وهم أشد خطرا من ذئاب التأسلم المسلح..

ويحتاج الأمر أن نتقن فن التعامل مع كل دعاة التأسلم، كل دعاة تسييس الدين أو تكييف السياسة، ولا نخدع منهم بقول هادئ أو لفظ محسول، فكم من قول هادئ نجح في تكوين أو تشجيع عقلية تتوج بالإرهاب للتأسلم.

ويحتاج الأمر باختصار أن ندرك أنه لا مجال لإمسك العصا من منتصفها، فالخطر محقق والوطن ومصيره يجب ألا يخضعنا للمساكنة والمالأة. الوطن مصيره يحتاجان وقفة حاسمة.. صارمة تغلق منافذ الفكر للتأسلم وتسد السبل أمام دعاة تسييس الدين وتلقي اللناخ للصنرى العام من غباب التأسلم الزائف والمزيف لصحيح الدين.. والعائد لصالح الوطن والشعب..

فهل تستطيع؟

والإجابة: يجب أن نستطيع، فما من مخرج آخر.. صدقوني: ما من مخرج آخر. ■



الفكر أقوى من السلاح

حول التوبة التليفزيونية! ملاحظات في المنهج وفي الموضوع

قا تمهيد

١ - أثارت اعترافات أو شهادة أحد أمراء الجماعات الإرهابية (جماعة الشوقيين)، والتي بثها منذ فترة قصيرة التليفزيون المصري عدة مرات، ونشرت نصها بالكامل إحدى المجلات الأسبوعية القومية (مجلة روز اليوسف)؛ أثارت هذه الاعترافات أو الشهادة ردود أفعال كثيرة، سواء على المستوى الإعلامي وأيضاً على مستوى المناقشات التي تدور بين الناس عساسة في المنازل والمقاهي والمكاتب وبمجر ذلك.

٢ - ولا نزع أننا تابعنا كافة أو حتى معظم هذه المناقشات، بيد أن ما لفت نظرنا ومقلنا - بشدة - أن معظم ردود الأفعال التي نشرت بالمصحافة جاءت كلها أو تكاد خالية من الملامح

على فـهمي

التقنية، التي من المفترض أن تكتسب بها مثل هذه المناقشات. فتكاد تغفل معظم المناقشات أية ملاحظات تقنية ذات طابع منهجي أو موضوعي حول هذه الاعترافات/الشهادة. وكانت كل الملاحظات - تقريباً - تنصب حول صديق أو زيف هذه التوبة التليفزيونية وملايساتها وما قد يكون قد لفها من شبهات هنا أو هناك.

٣ - ولا شك في أن هذا كله يعكس خواء الزاد النقدي للذهنية العامة الساكنة حالياً. وأسنا في مجال العوامل التي أدت إلى مثل هذا الخواء على كافة الأصعدة، سياسياً وثقافياً وإعلامياً. وبعامة، فليس التشويه الذي أصاب العملية التعليمية على مدى العقود الفائتة، والمفوضائية التي طفت على العملية الإعلامية على مدى هذه العقود

نفسها، وملامح الركوب اللطافى وقيام المشروع القومى خلال الفترة ذاتها، ليس كل هذا بعيد عن مستواية إحداث هذا الخسوف فى الزلزال النقدي وفى التفتية النقدية، بالإضافة إلى ما لحق بحرية الفكر والتعبير من ضروب وأزمات.

٤ - واصوف ناول فى هذه الورقة اليمحية الجيزة، إشارة عدد من النفاط والملاحظات ذات الطابع النقدي التى نراها وأودة وهامة فى هذا السياق، سواء على المستوى النهجى وأيضا على المستوى الموضوعى.

المبحث الأول:

ملاحظات نقدية فى المنهجية:
حول الاعترافات/ الشهادة.

١ - سنلحة فى الفقه الإسلامى (التوبة والحرابة).

٥ - يلاحظ أن التوبة مفهوم دينى بهت، والتوبة - لغة - هى الرجوع^(١)، وتاب إلى الله توبيا ومنابة وتوبة، أى رجوع عن المعصية وشم عليها فهو تائب^(٢)، والتوبة - شرعا - هى الرجوع عن التمسريح إلى طريق الحق^(٣)، ويضمن هذا، العزم على عدم العودة إلى تنكب الطريق القويم^(٤)، ولقد ورد ذكر لفظ التوبة واشتقاقاتها اللغوية فى ٨٧ موضعا فى القرآن الكريم^(٥).

٦ - ولما نصد الحديث عن آثار التوبة من الناحية الدينية، فهذا يخرج عن نطاق بحثنا، ولكنفى بالإشارة - هنا - إلى أن جمهور الفقهاء أجمعوا على أن التوبة متى كانت صادقة تضمن التوبة والعزم على الإقلاع عن المعصية والرجوع إلى الله تعالى والندم على ما صدر من خطيئة ورغبة أكيدة فى انصلاص الحال، طلبا لرحمة الله وسعيا

لغفرته تعالى، تنتج أثرها فى محو الذنب وتحقق الغفران^(٦). يقول تعالى: (ومن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه)، ويقول تعالى أيضا: (ومن تاب وعمل صالحا فإنه يتوب إلى الله متابا)^(٧). وفى الحديث الشريف: (للقائب من الذنب كمن لا ذنب له).

٧ - أما من ناحية الآثار القانونية المترتبة على التوبة على ضوء أحكام الفقه الإسلامى: فإن التوبة لا تتطلب إفرافها فى شكل معين أو فى صيغة ما؛ فهى لا تمنى مجرد النطق بالفاظ معينة تدل على التوبة وطلب المغفرة، إذ هى عملية نفسية قبل كل شىء من قبل الجانى. وكأى عملية نفسية تقوم وراها ديناميات كثيرة معقدة، ليس من اليسير الكشف عنها أو التاكيد منها^(٨). وعلى ضوء هذا، اتجه الفقه الإسلامى إلى وضع بعض الضوابط للشككية والمعايير الظاهرة للتأكد من حقيقة التوبة وصدقتها، وهى ما يعبر عنها بالتوبة للنسوح، يقول تعالى: (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا)^(٩).

٨ - ويمكن حصر الشروط الرئيسية للتوبة المنتجة لآثارها القانونية فى النظر الفقهى الإسلامى فى شروط خمسة هى: الإيمان بالله تعالى، والندم على ارتكاب المعصية، وعدم الإيفال فى المعاصى، وانصراف النية إلى صلاح العمل، وأخيرا صلاح العمل فعلا. ولا مشاحة، فى أن معظم هذه الشروط يصعب للتأكد منها على نحو يقينى، وإنما تدل عليها ظواهر الأمور التى يجبر الاعتقاد بها طالما أن الموضوع يتعلق بالتوبيا. ولعل الشرط الوحيد الذى يمكن أن توضع له ضوابط موضوعية هو ما يتعلق بصلاح العمل. إذ يشترط جمهور الفقهاء أن تكون للتوبة مصحوبة بصلاح العمل، وهذا يقتضى أن تمر فترة اختبار يتأكد فيها من صدق التوبة بانصراف

الجانى كلية عن المعصية. ويختلف بشأن مدة الاختبار فيقترحها البعض سنة، ويتركها بعض هم الآخر غير محدودة^(١٠).

٩ - ويهدف هذه الشروط التى أوجزناها - أنفا - إلى الاستيثاق من توبة الجانى، حتى لا يكون الأمر مجرد إظهار مالا يعين كيما يقلت من العقاب. فإن لم يوثق بتوبته، وقعت عليه العقوبة ولو كان تائبا فى الباطن؛ إذ إن النوايا والباطن أمرها إلى الله تعالى، وكانت العقوبة فى هذه الحالة تحذيرا له^(١١).

١٠ - وفى السياق الذى نحن بصدد، وهو «توبة الإرهابى»، فإن الجريمة المشابهة فى فى نطاق الفقه الإسلامى «الحرابة» أو قطع الطريق، وتقتل «الحرابة» فى جرائم الحدود (أى الجرائم المحددة ذات العقوبات المحددة)، ومن المتفق عليه أن «الحرابة» هى إشهار السلاح وقطع الطريق خارج (المسار) أى خارج العمران، ويشترط والإمام الشافعى أن يكون للمحاربين شربة أى منعة، بأن يكون لديهم قوة المبالغة، بحيث يتمتعون على ولى الأمر، وإن كان لم يشترط عددا معيناً لهم. ونظرا لأن هذه الجريمة تعد من أخطر ما يتعرض له مجتمع ما، فإن الشارع الإسلامى فرض لها أقصى العقوبات: وفى الوقت ذاته، مهد طريق التوبة أمام الجانى حقنا للمصالح ودرا للخطر^(١٢). يقول الله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفقوا من الأرض، ذلك لهم جزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم، إلا الذين تابوا من قبل أن تتخذوا عليهم فتورا فاعلموا أن الله غفور رحيم)^(١٣).

١١ - ويجمع الفقه على قبول توبة المحارب، إذا تاب قبل أن تقهره سلطة

الإسلامي؛ بعكس واقع الحال، فالدولة في مصر منذ أكثر من قرن تتبنى التشريعات الوضعية الحديثة، والتي توسعت في الترية القانونية والقضائية في مصر على مدى هذه الفترة الزمنية الطويلة نسبياً بنجاح كبير.

١٦ - ومن ثم فإن محاولة استخدام المصطلح الفقهي في غير موضعه وفي خارج السياق المعنى، هو خلط للأوراق، قد ينجم عنه نتائج خطيرة؛ إذ قد يعنى - عند الكثيرين - أن نية الدولة في مصر تتجه إلى إهدار التشريعات الوضعية والعودة إلى تطبيق الشريعة للفراء، وإذ يكون شعاراً تطبيقياً للشريعة أو أهم الشعارات التي تطرحها هذه الجماعات العنيفة المتطرفة؛ إذ يكون ذلك، فقد يدعى تبني الاصطلاحات الفقهية - ولو على المستوى الإعلامي - بأن الدولة العثمانية في مصر تعتزم التسليم أمام هذه الجماعات، وأنها سوف تقف - في القريب - مع هذه الجماعات على أرضية واحدة، ومن هنا فإن ما تقطعه الدولة من مقاومة شجاعة لهذه الجماعات الإرهابية قد يعتبر - في المستقبل القريب - من قبيل البغي والافتئات من جانب سلطة الدولة.

١٧ - وعلى الرغم من أن الدولة بفتحها الباب أمام عدول بعض أفراد الجماعات الإرهابية عن جرائمهم، يعد من قبيل السياسة الرشيدة، فإن ذلك يجرى إن يتم شروطاً إحكام وضع القيود على هذا وإنفاذها على نحو واضح ومحدد؛ كما يجرى أن يتم هذا كله في إطار الشريعة القانونية، والتي تكفلها نصوص القوانين الوضعية السائدة. وبخاصة وأن بعض هذه النصوص تنظم مثل هذه الحالات تنظيمياً دقيقاً وفي إطار قانوني محدد، وشروط تصدها هذه النصوص، ويجدر إعمالها واحترامها، بعيداً عن أي شبهة مزيدة أو خلط أو تضليل.

الثالث فيرى أن التوبة ترفع جميع حقوق الله، ويسأل التسائب بالنسبة للمساءل والأموال، فوسائل المحارب عما يجرد في يديه من مال بعينه دون أن تمتد مسؤوليته إلى ذمته المالية، أما الرأي الرابع والأخير، فيذهب إلى أن التوبة تسقط جميع حقوق الله والناس من مال ومن دم، إلا ما يكون من مال بعينه في يد المحارب للتائب^(١٨). ويلاحظ أن المحارب إن أتى حداً قبل للحاربة ثم حارب ثم تاب قبل القدرة عليه فلا يسقط الحد الأول بالتوبة. إذ يسقط بالتوبة الذنب الذي تاب منه دون غيره^(١٩).

ب - ملاحظات منهجية حول القياس بصدد الحالة الراهنة:

١٥ - يريد استخدام لفظ «التوبة» ولفظ «التائب» ونحو ذلك، في الحالة التي نحن بصدها وهي حالة مسائل عبيد الباقى» الذي نصب أميراً على جماعة إرهابية تستقر بالدين، ألا وهي جماعة «الشوقيين»، وبالبيع فإن استخدم مثل هذه اللفاظ التي تنصل بالتوبة، لا يقصد بها اعتبار الجرائم المنسوبة لهذا الأمير والجماعة من قبيل الحاربة (وإن كانت تتضمن الكثير من العناصر)؛ كما لا يقصد - هنا - إعمال الشروط الفقهية في التوبة كما أسلفنا، وبالتالي لا يقصد إعمال الآثار القانونية المترتبة عليها في حالة توفّر هذه الشروط، وتعتقد أن استخدام مثل هذه اللفاظ لهو من قبيل الاستخدام الإعلامي دون الفقه بطبيعة الحال. ومع ذلك فإن ثمة خطوة ماثلة من هذا الاستخدام، فهو يساعد على تكريس مزيد من اللبلة حول هذه للوضوعات الدقيقة، ويعبث على الإيهام بأن الدولة تتبنى تظريماً إسلامياً يقوم على الفقه

الدولة وتمسك منه، وإلا كانت التوبة انتقاء لا تقوى، وانتقلت الحكمة الأساسية من التوبة هنا، وهي وضع حد لخطر جسيم يتعرض له المجتمع. وقد اختلف في التوبة التي تسقط الحكم، فيرى فريق أن التوبة تكون إما بترك الأعمال للكونة للجريمة وإن لم يسلم المحارب نفسه للسلطات، أو بأن يبقى مسلحاً مع التسليم للسلطة طائفاً مختاراً، ويرى فريق ثان أن توبة الجاني تكون بترك الأعمال للجريمة والخروج من مكانه والظهور العادي بين الناس حتى تظهر توبته، أما إذا سلم نفسه للإمام قبل أن تظهر توبته أقيم عليه الحد، أما الفريق الثالث فيشترط الأمرين معاً: ترك الأعمال للكونة للجريمة والتسليم الاختياري^(٢٠).

١٢ - واختلف الرأي حول ما إذا وعدت السلطة المحارب بالامان إن سلم نفسه وترك الأعمال للكونة للحاربة، فذهب البعض إلى اعتبار الوعد بالامان؛ وقال آخرون بإهداره ويتوقع الحد رغم تسليم الجاني نفسه قبل القدرة عليه^(٢١).

١٣ - وتقبل التوبة في جريمة الحاربة، سواء تمت قبل الاعتداء على نفس أو مال أو بعد ذلك^(٢٢)؛ وهذا هو الرأي الراجح. بيد أن ثمة رأياً يذهب إلى أن هذه الجرائم لا يسقط حدّها التوبة قبل القدرة على الجاني، لأنها لا تدخل في الأعمال للكونة للحاربة^(٢٣).

١٤ - وذهب «الإمام مالك» إلى أن التوبة تسقط حد الحاربة فقط، ومما يقابل المحارب على ما عدا ذلك من جرائم سواء كانت عدواناً على حقوق الله أو على حقوق الناس، ويذهب رأي ثانٍ إلى أن التوبة تسقط حد الحاربة وجميع حقوق الله من الزنا والشرك والقطع في السرقة دون حقوق الناس من الأموال والمدم إلا أن يعفو أولياء الدم، أما الرأي

١٨ - الأمر الجاد الحال لا يدعو أن يكون إعمالاً للأحكام والمنصوص القانوني الوضعية والمتوفرة في ترسانتنا التشريعية، فما ارتكبته وتركبه الجماعات الإرهابية هي جرائم منصوص عليها في قانون العقوبات المصري. ومن ثم فإن التعامل معها ومع الجناة، لا بد وأن يتم في هذا السياق. وإلا فإن البناء القانوني للسامع الذي بنته أجيال عظيمة من الرواد والآباء، سرور تسع به الثغرات مما يهدده بانتهيار كاسع، ويصيب الشرعية القانونية في مقتل.

ج - ملاحظات منهجية حول ديناميات العرض التلفزيوني:

١٩ - من المعروف والمتداول في الأدبيات ذات العلاقة بـ «سوسيولوجية وسيكولوجية العروض الإعلامية، وبخاصة التلفزيونية، منها: أن النماذج أمام العدسات، يستخدم كافة قدراته وإمكاناته المتاحة الاستخدام الأمثل لتجميل صورتها ولعرض أفكاره وحججه وعرض وجهات نظره على نحو يكسب معه بعض التعاطف من قبل المتلقي، وأن يعرض وجهات نظر الخصم بما يجلب عليه بعض الأضرار من جانب المتلقي.

٢٠ - ويتطابق ما سقناه حالاً، على الموضوع المطروح، ويغض النظر عن النوايا، بجدر الاحتراز عند تقدير أبعاد المقابلة التلفزيونية التي تمت مع هذا الأميرا للشوقيين، والذي أعلن عدوله عن المسلك الإرهابي الذي كان يسلكه وجماعته بواسطة هذا الجهاز الإعلامي الخطير وبخاصة بعد الإعلان المتكرر مقدماً عن تقديم هذه المقابلة التلفزيونية غير المسبوقة!

٢١ - هنا، من الضروري الاحتراز لتقدير ما هو حقيقي وما هو زائف، أو -

بالأقل - مجال فيه، إما لتجميل الصورة ولتبرئة الذات أو لإثارة مزيد من الإدانة للخصوم الذين كانوا رفاق طريق بالأمس.

٢٢ - فحتى في المواقف التي تزيد من جرعة الإدانة مثل النجاح في تجنيد عشرة آلاف قبان إحتلالات بالبالغة وأربعة، حيث إن البالغة قد تحمل - هنا - على قدرة تنظيمية وفكرية عالية، هي أدنى إلى البطولة!

٢٣ - فإذا أضفنا إلى هذا، أن بطلنا هنا، هو من القيادات المبرزة في مجالات الدعوة على المستويات الفكرية والتنظيمية والحركية جميعاً، فيجدر أن ندرك مدى قدراته الفائقة في التأثير على الآخر، ومدى جاذبيته في إقناع الآخر. ومن هنا كان من المفيد، إسناد إدارة المقابلة إلى بعض المحاورين المتمرسين ممن لديهم معرفة وثيقة بالاطر الفكرية والتنظيمية والحركية مثل هذه الجماعات، مع مقدرة فذة وموهبة جادة وبصيرة عميقة بأساليب المواجهة وفنون الحوار وإدارة النقاش.

٢٤ - بقيت ملاحظة منهجية ذات طابع شكلي، وهي أن بعض الألفاظ وبعض العبارات التي فاه بها المتحدث المعنى وذلك بالصورة لم يصحبها صوت كما هو مألوف: مما يقلل من مصداقية الحديث التلفزيوني ويفتح شهية الكثرين أمام الشائعات والتأويلات.

المبحث الثاني - ملاحظات نقدية في الموضوع:

٢٥ - نحاول في هذا المبحث أن نرصد عدداً من الملاحظات النقدية والتي تتمركز - في الأساس - حول بعض الجزئيات من الاعترافات التي أدلى بها المتحدث صاحب الشهادة وبالطبع

يجدر الاحتراز - هنا أيضاً وبالتالي - حول محاولة التحقق من صدق أو زيف جزئيات الشهادة التي أدلى بها.

٢٦ - ومن المعروف والمتداول في فن التحقيق العملي، أن اللهم للمعنى لا يلجأ - في الغالب - إلى الإدلاء بالحقائق على طول الخط كما لا يلجأ - أيضاً - إلى الإدلاء بالأكاذيب على طول الخط إذ إن ثمة من الجزئيات التي يدلي بها هي من قبيل البيانات التي يمكن - بيسر - التحقق من صدقها من السجلات الرسمية، وبالتالي فمن المنطقي ألا يلجأ المعنى - في هذه الحالة - إلى الكذب بشأنها. ولسوف نعمل هذا المعيار - يقدر الإمكان - على ما أورده متحدثنا من جزئيات تتعلق بالموضوع.

٢٧ - وعلى سبيل المثال، فإننا نميل إلى تصديق ما أورده المتحدث خاصاً بظلفيته التعليمية، إذ إن هذا لما يمكن الوثوق منه من السجلات المدرسية، ونرتب على تصديق المتحدث في هذه الجزئية عدة أمور نراها ذات خطئ: فتمليذ في منتصف المرحلة الثانوية يعد إلى قراءة بعض الكتب الفقهية ويوزع أنه فهمها وتمثلها، مع صعوبة ذلك بالنسبة لمن يسوقونه - بإراحل - في السلك التعليمي. فقرارة وفهم الأحكام الفقهية يحتاج معرفة دقيقة بأسرار اللغة وهي غير بسيطة: كما يقتضي أن يكون لدى القارئ الملكة الفقهية القانونية التي لا يمكن حصر تكوينها إلا عن طريق الدراسة المنظمة الجادة للمباحث القانونية والفقهية ولفترة معقولة وعن طريق أساتذة متخصصين. ولعل هذا النقص الواضح الذي اعتور الظنفة التعليمية للمتحدث وأخيره من زملائه، قد خلق لديهم صورة ذهنية مشوهة عن إمكان استخلاص وفهم الأحكام الفقهية التفصيلية. ولعل هذا - تحديداً - أن يكون قد أسهم في استسهال اللجوء إلى

الاستحلال، بالإضافة إلى الحاجات العملية الناجمة عن تدرى ظروفهم المادية والاقتصادية.

٢٨ - كما نميل إلى تصديق صاحبنا المتحدث فيما يتعلق بأسرته الأصلية، وبالترتيب المادية الصعبة التي قابلها بعد هجره لأسرته، حتى مع مساعدة الأم له ببعض المال. وهنا لا بد من مناقشة ظروف الاحتياج المادي لهؤلاء الفتية والشبان الذين لم يكملوا تعليمهم من ناحية، ويتجهدهم أشباح البطالة الصريحة والمقنعة السائدة في مجتمعنا حالياً.

٢٩ - كما لا يندر إغفال بعض الجوانب ذات الطابع النفسي وبخاصة في مجال التبرير، فالحاجة المادية للعيش - هنا - تبرر الحصول على مال بنحو أو بآخر. وإذا يكن المرء متديناً أو حتى يعيش في مثل هذا الوهم، فإنه يميل - بالضرورة - من الناحية السيكلوجية - إلى تبرير الحصول على الموارد المالية بطرق غير مشروعة. وهنا تتكفل الاجتهادات المنحرفة والتي تنكس ببعض التهوريمات الفقهية، تتكفل بإيجاد المبررات.

٣٠ - ونعزم أن هذا هو ما حدث - بالفعل - في السياق الذي نحن بصدد، تحت عنوان براق هو «الاستحلال» والذي لا نجد له أي سند فقهي حتى من قبيل الأسانيد المرجوحة.

٣١ - للسئلة لا تعدو - فس قناعتنا - استخداماً مغلفاً للتراثية منقولة. والأمور شبيهة بلحوم صاحبنا المتحدث إلى زعيم جماعة أخرى (مناوئة)، وهي جماعة السماوي والتماس العون منه والإقامة معه على الرغم من العداء والاختلافات، ثم لا يكتفي بذلك، بل يعمد إلى الزواج من شقيقة زوجة عبد الله السماوي، الخصم كنوع رخيص من

الذرائعية، مغلفاً هذا كله بحجته لا تصمدان للنقد، ألا وهما: الحب من ناحية، والرغبة في إنقاذ مشروع انقلابي في صفوف جماعة الخصم وأصالح جماعته.

٣٢ - ومن هنا يكون من اللازم، التشكيك في الاعتراف/ الشهادة، ورغم التهليل الإعلامي لها، وذلك من قبيل أنها صادرة عن شخصية لها باع طويل حافل في ميدان الذرائعية والانتهازية.

تذييل حول المسكوت عنه في المقابلة التليفزيونية:

٣٣ - عادة يلجأ الراوي للعنى سواء في كتابه المذكرات أو في الأحاديث المرسلة - وبدرجة أقل - في الصوارات التي تجري معه، عادة ما يلجأ مثل هذا الراوي إلى الإغفال العمدي لذكر بعض الأمور والوقائع؛ وذلك لأسباب عديدة، منها الرغبة في تجميل الذات أو عدم التورط أو تضاد مزيد من التورط أو رغبة في درء خطر عن الغير ونحو ذلك. ولا شك في أن هذا الإغفال أمر وارد ومتوقع إنسانياً، كما أن الراوي قد يسيئ - فعلاً - ذكر بعض الوقائع مع أهميتها في السياق؛ ونحن نعلم أن للنسيان أسبابه العديدة والموضوعة. وهنا - في الصوارات تحسيدا - تبرز أهمية دور المحاور معه، لكشف الإغفال العمدي لوقائع هامة على نحو غير مسرح للراوى بالطبع، وأيضا لتفويض ذكره الراوى فى بعض الأحيان.

٣٤ - ونحن نعتقد أن الراوى سكت عن أمور كثيرة قد يكون بعضها أهم بكثير مما أورده وساقه أثناء المقابلة التليفزيونية؛ فنحن لا نعلم - حتى الآن - الكثير من التفاصيل التي تغطي فترة زمنية طويلة هي فترة انضمامه للضوئين وبخاصة ما يتعلق بهروبه المستمر من

السلطة ومن الخصوم من الجماعات الأخرى، كما أن إنكاره الاشتراك المادى فى الجرائم المرتكبة وعدم حمل السلاح، أمور كان ينبغي ألا تمر بدون تحقيق ومراجعة من جانب المحاورين، وبخاصة وأنه زعيم قيادي مرموق لجماعة إرهابية.

٣٥ - كما أن السكوت يغطي تماما علاقة الراوى بالسلطة وبخاصة منذ بدايات تمرده على فكر وفعل الجماعة. ونعتقد أن مزيداً من الضوء كان يفترض أن يسقط على هذه العلاقة إن كان ثمة، أو تفيحها وبحسبها على نحو قاطع إن لم تكن. ولقد كان هذا - إن حدث - معين بأن يحض ما قيل من شائعات على علاقة الراوى بالسلطة، ومن أن المقابلة التليفزيونية - ذاتها - مرتبة على نحو أو آخر؛ ما يفيدنا الكثير من المصادقية.

خاتمة:

٣٦ - لعل هذه الاستخلاصات أن تقودنا، إلى التأكيد على نقد الذمينة الديماجوجية والتي تسود جنات حياتنا الفعلية والفكرية والثقافية كما لعلنا أن تقودنا - في آن - إلى التأكيد على ضرورة الاحترار وإعمال العقل النقدي فى كل أمور حياتنا؛ بعيداً عن الصورة المزينة والضارة معا، التي تظهر بها أمام أنفسنا وأمام الآخر، وهي صورة لا يمكن أن تخرج من نعمتها بالبلامة وبالبلادة، ونمسك حتى لا تقع تحت طائلة القانون.

ثبت باهم الإحالات والإشارات:

- ١ - محمد محمى الدين عبد الحميد ومحمد عبد اللطيف السبكي) للختار من صحاح اللغة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٤.
- ٢ - الناموس المحيط الجزء، الأول القاهرة (د). د؛ وايضا: لويس مطوفه للنجد فى اللغة العربية، بيروت، ١٩٥٦.

٣ - الإنتاج في حل الفاسط أبي الشجاع (للمعريف يشرح الخطيب على أبي شجاع)، للطبعة العامة الشرقية، القاهرة، ١٣٦٦ هجرية (الجزء الثاني)، ص ٢٤٢؛ وأيضا: عبد العزيز عامر؛ التعمير في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٥٥).

٤ - فتحى عبد الصبور؛ اثر للتوبة في العقوبة في الفقه الإسلامي (دراسة غير منشورة)، من أعمال أسبوع للفقه الاسلامي الثالث، القاهرة، ١٩٦٧.

٥ - محمد فؤاد عبد الباقي؛ المعجم للمعرب لفظا للقرآن الكريم، سلسلة كتاب الشعب، دار مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٨.

٦ - انظر في التفاصيل:

على فهمي؛ التوبة والمقوبة في الفقه الجنائي الإسلامي؛ مجلة مصر المعاصرة، القاهرة، السنة المستقر، العدد ٣٢٨، أكتوبر، ١٩٦٩.

٧ - الآية ٢٩ من سورة «الأنعام» والآية ٧٦ من سورة «الفرقان».

٨ - على فهمي؛ التوبة والمقوبة، مرجع سابق الإشارة إليه.

٩ - الآية ٨ من سورة «التحریم».

١٠ - على فهمي؛ سابق الإشارة إليه، وأيضا: فتحى عبد الصبور سابق الإشارة إليه، وفي التفاصيل: ابن قيم الجوزية للحنبلى، للواقع من رب العالمين؛ مطبعة الكروى الأزهرى، القاهرة، ١٣٢٧ هـ (الجزء الثاني).

١١ - فتحى عبد الصبور؛ مرجع سابق الإشارة إليه.

١٢ - على فهمي؛ التوبة والمقوبة، مرجع سابق الإشارة إليه.

١٣ - الآيتان ٢٣، ٢٤ من سورة «الأنعام».

١٤ - على فهمي؛ مرجع سابق الإشارة إليه، وانظر في التفاصيل:

١ - محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشيد القرطبي؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد (الجزء الأول)، القاهرة، ١٣٧٧ هجرية، ص ٤٤٧.

ب - للكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (الجزء السابع)، القاهرة، ١٣٢٨ هجرية، ص ٩٦.

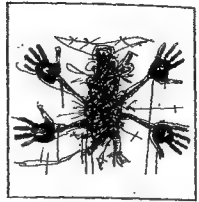
١٥ - الكاساني؛ بدائع الصنائع... مرجع سابق الإشارة إليه، ص ٤٤٧.

١٦ - فتحى عبد الصبور؛ سابق الإشارة إليه.

١٧ - محمد أبو زهرة؛ الفلسفة العقابية في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٧٨.

١٨ - ابن رشد؛ بداية المجتهد، سابق الإشارة إليه، ص ٤٤٧.

١٩ - فتحى عبد الصبور؛ مرجع سابق الإشارة إليه.



الفكر أقوى من السلاح

الإرهابى التائب.. تحية له ولإعلام

على الشوباشى

واخذت أوجه إليهم الأسئلة، ووصلة خاصة لأبنائهم وبناتهم، حتى أتيت أثر الحديث قبيهم، وبدأت أدرك كم أخطأت فى ترقى. لكن ما ألتج صدري فعلا، قبل أن أشاهد الشريط المسجل عليه الحديث، هو أنني مسرور يومًا على محل لإيجار شرائط الفيديو يملكه شاب عراقى يدعى «جبار» لأستأجر منه شرائط مسلسل «العائلة» الذى كتبه الصديق وحيد حامد، فإذا به يقول لى «هل تريد أن أحجز لك دورًا فى قائمة انتظار شريط الإرهابى التائب؟ وبعد بضعة أسئلة إجابى عليها عرفت منه أنه سجل الشريط من القناة الفضائية المصرية، وأن عددا كبيرا من زبائنه المصريين وغير المصريين من العرب يتسابقون على رؤية هذا الشريط.

وعندما شاهدت الشريط أدركت سبب الأثر الذى يتركه على من يشاهده.

فأعندما قرأت فى المصحف - بينما كنت فى باريس - أن التلفزيون المصرى أذاع حديثا مع إرهابى تائب، اعترف لكم أنني شعرت بالآلم يعتمر قلبى. فلقد قلت فى نفسى: «سيمرض التلفزيون حديثا تجريه مزيعة رسمها الماكبير رسما حتى أنها تخشى أن تقوم بأية حركة برأسها لكى لا يضطرب شعر باروكتها، مع شاب ملتصق لا يكاد ينظر للكاميرا، ويقول كلاما مقتضيا، يريد أن يؤكد بموقفه - لا بكلامه - أنه مرغم على التواجد فى هذا المكان وعلى الإجابة على هذه الأسئلة، بل وأنه تعرض للتعذيب» كنت وأثقا بأن مثل هذا الصديق يمكن له أن يكون له أثر عكسى تماما لما أريد به. وبعد بضعة أيام التحيت ببعض الأصدقاء القادمين من القاهرة لتوهم ولديهم، وسمعتهم يتحدثون عن حديث «الإرهابى التائب»

فلقد كان عادل عبد الباقي مقتدا تماما، لسبب بسيط، وهو أن كل ما قاله كان يقوله بنية صدق لا تخفيها العين أو الأذن. وهذا، ببساطة شديدة هو الصبر في الأثر العميق البعيد المدى الذي تركته كلماته في نفوس مشاهديه. فللتفرد، أيا كانت درجة ثقافته، يستطيع أن يميز بين التمثيل، مهما كان مقننا، وبين المشاعر الحقيقية.

و بعد أن تأكدت من مدى الأثر الذي تركه عادل عبد الباقي على جمهور المشاهدين، بدأت أفكر: ماذا سيكون وقع هذا الحديث عمليا على سياسة مكافحة الإرهاب؟ فإحساسى كمصرى منذ بدأنا نسمع عن العمليات الإرهابية، هو أن مركبى هذه العمليات هاشميين على أية حال، وأن الأغلبية الساحقة للمصريين لا تتعاطف معهم، أو على الأقل لا تتعاطف مع أهدافهم السياسية. كل ما فى الأمر - ويجب أن نعترف بذلك إذا أردنا رسم سياسة ناجحة لمقاومة الإرهاب - هو أن تزايد المشكلات التى يعانى منها المواطنون، وأيا كان سببها، تجعلهم يشعرون بالامبالاة - بل وربما بالتشظى أحيانا - تجاه العمليات التى يقوم بها الإرهابيون ضد الحكومة أو ضد رجال الأمن. لكن هذه اللامبالاة تحولت إلى موقف واضح ضد الإرهاب عندما بدأت قنابله تطول المواطنين للسلالين، بل ومن يدرى، ربما بعض المتعاطفين مع هذه الجماعات. وكان الاعتداء على المواطنين المسالين حتمية يفرضها منطق الإرهاب ذاته، وليست دحفا فى التكتيك. ارتكبه. فالإرهاب، لكى يحدث أثرا جماعيا فى المجتمع، يجب أن ينجح فى بث الخوف والرغبة فى نفوس المواطنين. وهذا لا يتأتى إلا بجعل بعضهم هدفا للإرهاب. فإذا كان ما تصورته هدفا لمجرى، فما هو جدوى إذاعة حديث عادل عبد الباقي إذن، خاصة وأنا نعلم - حتى قبل أن

يقول لنا «الإرهابى التائب» - أن أفراد جماعات تكفير المجتمع - حتى الأب والأم اللذين أمرنا الله ألا نقول لهما مجرد آف - لا ينظرون للتلفزيون أصلا، فما بالنا بحديث لأحد من يفند فيه أفكارهم ويفضحها ويرد على حججهم المزيفة بحجج صحيحة تنطلق من منطلقاتهم ذاتها؟

لكننى انتهيت إلى أن بث هذا الحديث كان مفيدا إلى أقصى الحدود. فقد حسم تردد بعض فئات شعبنا - بسبب ما سبق الحديث عنه فى السطور السابقة على ما اعتقد - إزاء الموقف الواجب اتخاذه تجاه هذه الجماعات لجعل عادل عبد الباقي المشاهدين يضعون يدهم على الصورة الحقيقية لهؤلاء الأفراد، الأهداف التى تحركهم، وجعلهم بحقيقة دينهم، وضحاة معرفة قائلهم بتماليم الإسلام الحنيف، واكتفائهم بقراءة تفسيرات لبعض سور القرآن الكريم وأبعض الأحاديث النبوية، مقتطعة من المضمون الذى كانت جزءا منه، قام بها رجل - بفرض حسن نيته - لم تكن السلفية لغته الأصلية يدعى أبو الأعلى المودبى، وتبناها الوهابيون، ويحاولون منذ فترة إقناعنا بأن هذا التفسير (الذى ليست له أية علاقة بتفسيرات الأئمة الأربعة) هو الإسلام... كذلك كشف عادل عبد الباقي للكافة حقيقة كانت بديهية واضحة لدى كل من حاول أن يتابع موقف الجماعات التى تدعى «الاعتدال»، والتى تقسم أغلظ الأيمان أنها ليست على علاقة بالجماعات الإرهابية. لقد أكد الإرهابى التائب أن هؤلاء «المعتدين» يمولون الجماعات الإرهابية، ويأمرال قائمة من خارج البلاد، والمفروض أنها كانت مضمومة لغير هذا الغرض.

واسمحوا لى أن أقول هنا إن أمر الجماعات الإرهابية ليس شيئا يمكن أن

يستهان به. ويكفى أن نرى الأثار المدمرة التى يعانى منها اقتصادنا القومى نتيجة اعتقادناهم على السائحين، والمتتبع للأحداث يرى أن ضرب السياحة بنا مباشرة بعد مقال نشرته إحدى الصحف التى تصدر وتوزع علنا فى مصر، عن حزب علنى يشترك فى الانتخابات العامة - باستثناء الأخيرة منها - جاء فيها أن السياحة تتناقض مع قيمنا ومعتقداتنا لكن، إذا كان من شبه المؤكد أن هدف مجموعة الإرهابيين المنفذيين للعمليات ليس السلطة أو إقامة الدولة الإسلامية كما يدعون، فلا تشكيلاتهم ولا مستوى أعضائهم ولا طبيعة عملياتهم، تسمح لهم بالوصول إلى السلطة فى يوم من الأيام، وإنما هو تخريب المجتمع وزعزعة أركانه، وإشاعة الرعب بين أبناء الوطن، فإن المستفيد الحقيقى، الذى يستعد للاستفزاز على السلطة عندما يشعر أن العمليات الإرهابية أحدثت الأثر المطلوب، هو محزب المعتدين، لقد حاول حزب «المعتدين» منذ بضع سنوات تخريب الاقتصاد المصرى بخلق اقتصاد مواز، فيما سعى فى حينه شركات الاستثمار والبنوك الإسلامية، بتشجيع من الخارج. لكن الحكومة تنهت إلى هذا الخطر - ولكن بعد أن كان قد استشرى بكل أسف، حتى إن آثاره لا تزال نيلها باقية - وبدأت تتدخل لصماية المودعين، فإذا بالمعلية كلها مجرد عملية احتيال على نطاق واسع، دبرتها عقول لا يمكن أن تكون هى عقول الذين نفدوها من الأسيرين وتجار المخدرات. لقد كانت المؤامرة كبيرة، وفشلت. ونرجو ألا يكون مدبروها قد غيروا أسلوب عملهم، وألا يكونوا قد وجدوا منفذا آخر يعملون من خلاله.

وقد بدأت عمليات الإرهاب بعد ضرب شركات توظيف الأموال والبنوك التى تسمى نفسها «إسلامية» وهى قد

تكون بذلك علامة ضعف وليست علامة قوة. لكن نجاح العمليات بالصورة التي رأيناها خلال فترة من الزمن، واغتيال ضباط أمن يحتلون مراكز مهمة وإيسوا معروفين من الجمهور، يجعلنا نتصور أن هؤلاء الإرهابيين يمتعون بمساندة أفراد (ربما من «المعتقلين») تتيج لهم مناصبهم معرفة أشياء لا يعرفها الكافة، أو جهات نافذة قد تكون أجنبية، وتسمح لها علاقاتها بمصر أن تطلع على معلومات تقوم بتوصيلها إلى جماعات الإرهاب الهامشية.

ولهذه الأسباب، يصبح حديث عادل عبد الباقي عظيم الأهمية، لأنه - وإن كان لا يجيب عن جميع التساؤلات - يشير إلى اتجاه محدد يعمين البحث فيه.

أما بالنسبة للشباب الذي خدعته الكلمات اليراقاة التي تتستر خلف رداء تدعى أنه الإسلام والإسلام منه برى، فإنه، وإن كانت التعليمات التي يطلقها تمنعه من مشاهدة التليفزيون، فإن تجربة عادل عبد الباقي نفسه تثبت لنا أن هؤلاء الشباب بشر، وأن بعضهم - إن لم يكن معظمهم - يشاهد التليفزيون خاصة من وراء ظهر القادة. وربما أعاد بعضهم التفكير فيما اقنموه به بعد سماع عادل

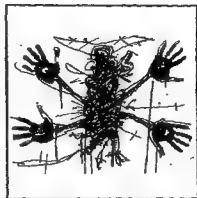
عبد الباقي زأو أدى هذا الحديث إلى عبودة الوعي الديني الصحيح والروح الوطنية إلى واحد فقط من هؤلاء، يكون ذلك نجاحا كبيرا.

بقيت كلمة أخيرة، ألا وهي إحساس المتابع لأجهزة الدولة المختلفة أن التنسيق بينها لمحاربة الإرهاب مفتقد - إذا استخدما أشد التعبيرات تهديبا - فيعد إذاعة حديث الإرهابي النائب بليام، يدعو ضيف أحد برامج التليفزيون علنا لقراءة كتب سيد قطب، أول من نظر للإرهاب في مصر. كذلك فإن الأزهر الشريف الذي لا تكاد نسمع له صوتا في هذه المعركة التي تهم الوطن كله، يثور وينتفض ويعقد الاجتماعات ويصدر البيانات، لأن جملة جاءت في إحدى تمثيلات التليفزيون - وهي لم تكن جملة قاطعة في معناها - ويصور حلقة إضافية لتصحيح ما راه مخالفا للتفسير الرسمي للقرآن الكريم والأحاديث الشريفة. وعناية الأزهر الشريف بالدفاع عن الدين الإسلامي الحنيف يتلج صدر المؤمنين بلا شك، لكننا نرجوه أن يتصمدى بالقوة نفسها لكل ما يمس الإسلام، وليس لبعضه دون البعض الآخر، ويصفه خاصة إذا كان خطر

البعض الآخر على مصر وعلى مستقبلها ذاته.

كلنا نرجو أن يدرك ضباط الشرطة - صقيرهم قبل كبيرهم - أن تضمياتهم في مكافحة الإرهاب محل تقدير كبير من كافة أفراد الشعب، وأن التعاطف معهم الآن ليس له مثل، لا في مصر وحدها، وإنما في العالم أجمع. لذلك فالمرجو أن يستثمروا هذا التعاطف في التقارب مع الناس، وفي فهم مشكلاتهم، وباختصار تطبيق شعار «الشرطة في خدمة الشعب» تطبيقا حقيقيا.

أما جماعات الدفاع عن حقوق الإنسان، فإن دفاعها عن حقوق الذين يلقي القبض عليهم من الإرهابيين واجب إنساني وديمقراطي تصمد عليه. ولكن الدفاع عن حقوق هؤلاء يجب ألا ينسحبها أن الحق الأول من حقوق الإنسان هو حقه في الحياة. إن ضمانا الإرهاب أيضا من حقهم أن يدافع عن حقوقهم. أما الدفاع عن حقوق البعض دون البعض الآخر، كما تفعل حكومات الغرب، فهو خطأ - بفترض حسن النية - فربما بجماعات حقوق الإنسان المصري أن تقع فيه ■



الفكر أقوى من السلاح

استقلال الوطن والمواطن

نزار محمود سمك

الحكومة وبلك الأجهزة قد صارت انكى مما نتوقع، وإن كانت كذلك لوجب علينا شكرها وتهنئتها على هذا الذكاء حتى ولو أنه ظهر مؤخرًا لها هي الأجهزة بعد غيبوبة دامت ١٧ سنة أو يزيد قد أفاقنا مثلما أفاق الثائب (هذا من ذاك) وبخلت في مواجهة حقيقية إلى حد ما مع هذه الأفكار الفاسدة ساعدها على ذلك هذا الإرهابى القديم الذى قضى مدة مشابهة فى غيبوبة مماثلة، وإن كان بعضهم مازال فى الغيبوبة ومازال يشكك فى تلك الاعترافات بعضهم لأغراض فى نفس يعقوب، وبعضهم الآخر لفقدانه الثقة فى أى شئ يأتى من ناحية الحكومة وعلى الحكومة أن تسأل نفسها لماذا؟

من التوظيف إلى التهوان

الايديولوجيا الدينية هي وسيلة من الوسائل التى تستخدمها أو ترجع إليها

فالميزة الكبرى لاعترافات عادل عبد الباقي، أنها وضعت الجميع فى نفس الاتهام . وكشفت عبيداً من أوجه القصور والخلل داخل للمجتمع إبتداء من الأسرة إلى الحكومة مروراً بالمواطنين بل واستمر أثرها للكاشف والفاضح على من تناولوها بالتطبيق فيما بعد . نعم الاعتراف إدانة للجميع بدرجات متفاوتة. إدانة للجماعات الفاشية الاستحلالية * وتأكيد على انحرافها. وإدانة للحكومة وتأكيد على تورطها وتهاونها. وإدانة للمواطنين الذين انساقوا كالقطيع خلف هذه الأفكار الفاسدة والبعيدة عن الدين لجهلهم على حد وصف الثائب المعترف والجاهل أيضاً وهذا يؤكد صدق امترائه وثقلانيته وابتماده عن التلقين كما ادعى بعض الذين فضضهم هذا الاعتراف اللهم إلا اذا كانت هذه

بعض الفئات الاجتماعية لتعطى لنفسها وجهاً أيديولوجياً للتفرد. كما تلجأ إليها السلطات كذلك لتعطى لنفسها وجهاً أيديولوجياً للبقاء وقضاء وتبريراً لاستبدادها بهذا الشكل والمعنى دائماً ما يتم توظيف الدين منذ ظهر على سطح الأرض وحتى الآن ولذلك أيضاً تختلف للرجعية لدى كل فريق فيجند من محد أو فقه معين رواجاً لدى فرقة ولايجده لدى الأخرى وذلك نتيجة لاختلاف المصالح والتوجهات والمصالح الاجتماعية وإذا أردنا أن نتحدث عن توظيف الدين لخدمة أهداف وتوجهات محددة في مصر فلن نجد خيراً من السادات كوسيلة إضاح فهو أول من بشر هذه البهرة في مرحلتنا هذه وأول خيوط التواطؤ والتهاون يبدأ من هذه المرحلة الساداتية.

فحين أراد السادات أن يحرر نفسه من المرحلة السابقة، وأن يتخلص من نفوذ العقبة الناصرية «الاشتراكية» وهيمنتها الأيديولوجية نظر السادات حوله فلم يجد طريقاً سوى خلق أيديولوجيا بديلة تتمسك بالأيديولوجيا القديمة، ولم تكن هذه الأيديولوجيا إلا خليطاً من الليبرالية الشككية والإسلام. فرفع شعار العلم والإيمان واستحضر بعض رجال الدين من الصف الثاني والثالث، وأجلسهم في التليفزيون وساعد وحفز وشجع تلك التيارات ليستخدما في ضرب القوى المناهضة له من الاشتراكيين والناصرين والديموقراطيين، والذي كثيراً ما كان يحلو له أن يصفهم بالملامدة وجندت القتل في الصف للهجوم على الكفار الشيوعيين (الآن العلمانيين) وبينما كانت السلطات تضيق الخناق على تلك القوى الوطنية بالملاحقة تارة والسجن تارة أخرى انسحبت المجال لابنتها الجند وفتح الملعب تماماً أمام هذه

الجماعات وتم تقديم كافة المساعدات والدمع لهم خاصة في الجامعات. وقد رأينا باعيننا كيف تم توظيف هؤلاء في ضرب العناصر النشطة سياسياً في الجامعة وكيف كان يتم شطب الطلاب للارشحين لمصالح طلاب الجامعات. قبل إدارة الجامعة والأمن، وكيف كانت تفتح لهم ملاعب الجامعة للتدريب على الرياضات العنيفة كالكراتيه والجودو وكيف كانت توزع عليهم الجنازير والطايرى للتصدي للقوى السياسية داخل الجامعة. ببمسلة ساعد النظام وقتها على تراجع السياسي وتقدم الديني والفلسفي، كل ذلك كان يتم بواسطة النظام وبعض شخصياته داخل الجامعة والتي صار لها فيما بعد شأناً كبيراً فعلى سبيل المثال صابر احمد رئيساً لمجلس الشعب ورئيساً مؤقتاً، وقد كشف هذه العلاقة أحد المشاركين في اغتيال السادات، حين قال في تعقيقاته إنهم كانوا يملكون كثيراً في هذا الرجل بشأن تطبيق الشريعة الإسلامية، وآخر صابر محافظاً لأحد محافظات الصعيد ونقل في منصبه حتى تم اغتيال السادات، وأهلها ليست صديقة أن تكون هذه المحافظة تحديداً - ولزالت - أكبر معمل تفريغ لهذه الجماعات الاستعمارية والمحافظة الوحيدة التي دخلت في صدام مسلح مع النظام منذ اللحظة التي تم فيها الاغتيال، وحتى الآن. لذلك عندما نقول إن هناك تواطؤاً وتهاوناً وتبادل مصالح ومنافع على الصعيد الداخلي والخارجي كذلك لا تجانب الصواب ولا تتجنى على أحد ولا تلوى عنق الواقع ولا تقولوا أننا لماذا تم إغراض العين عن هذه الجماعات حتى بعد الاغتيال، ولماذا تم توظيفهم في الجهاد الأفغانى هل هي أوامر عليا أم تشابك مصالح أم الاثنان معاً؟ نعم التهاون وقصر النظر موجودان منذ

نظف هذا النظام تلك الجماعات، ومن دخل معها في مزاينة حول أيهما أكثر إسلاماً من الآخر، ومنذ أن تقاعست أجهزته عن الرد على كل هذه الكتب الصغراء للتي بالافكار الضارة والغريبة والمسيئة للدين حتى من باب إثبات أنها أكثر حرصاً على الإسلام من هؤلاء 11 هي لم تفعل ذلك ولم تفسح المجال للآخرين ويوصل الأمر إلى حدان إحدى الدراسات المهمة التي ناقشت افكار جماعة التكفير والهجرة تصميلاً عام ٧٧ أثناء محاكمة قتلة الشيخ الذهبي - وهو بالنسبة أول ضحية لهذه الجماعات وهو رجل دين ولم يكن علمانياً ولا استفزازياً 12 كما طار ليضع للبرين تبرير قتل فرج قوية - وصل الأمر إلى حد أن هذه الدراسة لم يتم نشرها إلا عام ٩٢ في سلسلة للواجهة أى بعد ستة عشر عاماً. هل ترون أمثلة جديدة على التهاون والتواطؤ - لقد ظل اعتدوني أحد للمتطرفين - لقد ظل البابلسي الشهير بالشيخ جابر يمارس سلطته وسلطته في إساءة أميابة 1 سنوات يعقد المؤتمرات الصحفية، ويوصل إليه المراسلون الأجانب في كل وقت دون أن تتمكن أجهزته الدولة من الوصول إليه - مثل الجنرال ميديد - وفجأة وفي خلال أربعة أيام تمكنت الأجهزة من القبض على الشيخ جابر وشاهدته على شاشة التليفزيون مكيلاً ومجنداً عندها قفز إلى عتلى سؤال، إذا كانت الأجهزة قد استطاعت الوصول إليه في أربعة أيام فلماذا إذن تركته أربعة أعوام؟ إنه أيضاً نوع من التواطؤ والتوظيف مقلماً كان الأمر في فترة السادات، ما دامت أضرار تلك الجماعة لاتمس أركان النظام الأساسية.

بل إن كثيراً ما قدم الموظفون للدين تفصيرات وتبريرات تريخ للنظام. فالحنة والأزمة التي نعيشها سببها البعد

عن الله وليس أشياء أخرى .. وقد وصل الأمر إلى حد أن أحد الكتاب للتسليمين قدم تفسيراً لأزمئتنا الاقتصادية مفاده أننا لا نهذا طعامنا بالبسملة فيفقد الطعام بركته ، ولا يكفينا لأن الشيطان ياكل معنا .. هل ستجد أى حكومة تحليلاً يخلى مسؤوليتها أفضل من ذلك التفسير من هنا كان التعاون أحياناً والتواطؤ أحياناً أخرى له ما يبرره فقد حسار المواطن بدلا من أن يفكر فى الأسباب الحقيقية للأزمة التى يعيشها وكيفية الخروج منها يجلد ذاته لأنها بعيدة عن الله ضعيفة الإيمان كما يقول له بعض التسليمين، ويأت مقتنعا أنه هو المسؤول وليس أحدا غيره عن أزمئته وهذا أمر على مناعتقد يسعد التسليمين كثيرا فقد تألوا البراءة ولا شأن لهم بآئمه هذا المواطن.

لكن لعبة ترغيف الدين بقدر مالهنا من حسنات أحياناً لها أضراس أكبر فكما ترغف الدين فى مواجهة البعض سمئى الوات الذى يترغف فيه آخرون الذين ضلوك وهذا ماحدث .. لم يترك الرئيس السادات وغيره .. أنه عندما كان يهز رأسه تلييدا لشيخه التليفزيونى، وهو يخطب خطبة الجمعة عقب أحداث ١٨، ١٩ يناير مطالبا بإقامة حد المصراية على اللقظاهرين لأنهم يصاروبون الله ورسوله أنه سيكون أول ضحية لهذا القياس اللطوط علما بآئى وحتى الآن لا أعرف وجه الشبه بين هؤلاء اللقظاهرين ضد رفع الأسعار، وبين الذين يحاربون الله ورسوله.. ولا أعرف رأى شيسفنا الآن فى تلك الجماعات ومعتقداتها علما بأنهم هم الذين يحاربون الله ورسوله ويسرفون الكلم عن موضعه.

لم يترك الذين استخدموا الدين ووظفوه لإضفاء شرعية على نظم حكمهم ثم قاموا بتجديد تلك الجماعات

وسخروها فى البداية لصالحهم على النطاق الدلى أنهم بذلك يضمون بنة للمعارضة والتمرد عليهم من الأراضية الدينية فسهاوومتونهم شرعية التحرك من خلالها . فعندما تكون الأيديولوجيا دينية ستكون المعارضة دينية كذلك.. فكيفما تكونوا تكن معارضتكم ومع احتدام الأزمة التى يعيشها المجتمع وانتشار الفساد يصبح المعارضون من الأراضية الدينية نفسها هم الأصنف فى نظر الجماعير للمطونة خاصة وأنهم قدسوا لهم بعض اللول فهل وعى الجميع الدرس؟ يبدو أنهم مازالوا يفكرون فى طريقة أخرى للتوظيف والتدجين فتللك الجماعات جعلتلا وستجعلنا - نتحدث عن التنوير أكثر ما نتحدث عن التعبير ونتحدث عن الإرهاب أكثر مما نتحدث عن الفساد مع أن اللتين أبناء أب واحد ؟

من الانفتاح إلى الاستحلال:

لا أعرف لماذا يلج على عطلى قبل الدخول فى تفاصيل الاعتراف أن ثمة علاقة تربط بين الإرهاب والاستحلال من جهة والانفتاح والفساد من جهة أخرى، فكل ذلك هو نتاج الحقبة الساداتية الانتقاهية ثم النفطية والللى مازالت مستمرة حتى الآن خاصة فى سيناتها. وهذا الرطب لايعنى للتبشير وتقديم الأعدار كما يحلو لبعض اللقظاهرين أن يفسلوا ولكن يعنى الرغبة فى كشف الروابط والتنبيه والتنوير حتى تتمكن متى المواجهة والتعبير إن كانت هناك رغبة حقيقية لحدوث ذلك. فالأكيد - وهذا أمر أفاض فيه كثيرون - أن الانفتاح الإقتصادى وما ترتب عليه وما تلاه أحدث تشوها كبيرا فى المجتمع - قد يكون بعضهم أفضل من فى شرح ذلك - وطم لكثير من القيم والمعايير

لدى قطاع كبير من هذا الشعب حتى لدى مثقفيه حيث ارتفعت قيمة المال والرغبة فى الحصول عليه بلى وسيلة مها كانت مشروعياتها على كل القيم الأخرى وترتب على ذلك ظل عام فى نسق القيم وفى بنية المجتمع وفى طريقة التفكير .. فالطبقات الشعبية هلكت وأزدهات فقراء، وفى المقابل زاد الثراء الفاحش غير المشروع والقائم على النهب والسلب وهو المقابل للاستحلال فهناك من استحل أملاك الدولة واستحل نهب المال العام وهناك من استحل المواطنين وأطعمهم أغذية فاسدة، وهناك من استحل أموال المومئين من خلال شركات التوظيف وهناك من استحل الساحل الشمالى ومنطقة البحيرات إلى آخر تلك المناطق المهمة بغرض احتكارها والمضاربة عليها فيما بعد وهناك من استحل شركات ومشارييع الغير وأراد الدخول فيها شراكة طوة مستفاداً إلى وضعة الذى لولا المصفدة البهقة ماوصل إليه. وهناك من استحل أرصنة المدينة واستحل الرشوة . وهناك من استحل جهود الآخرين العلمية وبسطا عليها ونسبها إلى نفسه وحصل على الدرجات العلمية وصار أستاذاً يعلم الشباب وهناك من استحل أفكار الآخرين مرتين مرة عندما كان الميساريا وكان طمانيا فقفز على أفكارهم وكتب مقصدة لكتاب أحدهم أشاد فيه بعلومه وفكره وعقلانيته وبرائه فى رفض فكرة الخلافة الإسلامية ثم ارتد على عقبه عندما صارت الورة إسلاما فالهم أن يكون الإنسان على رأس الموجة فكتب مقدمة مضادة للأولى وفى الحالين قبض شن المقتئين ومن التحقيق، إذن هناك سلوك ومزاج عام استحللى على جميع المستويات، وربما لهذا السبب لم يجد بعضهم غضاضة فى قبول واستحسان هذه الفكرة

اللاعقلانية والالهيانية والأخلاقيات
فالعقلانية والأخلاق أشياء لم تعد
مطلوبة وهذه الأفكار السائدة برغم
لاعقلانيتها وتحريفاتها هي إلى حد مارد
على لاعقلانية هذا المجتمع الذي نعيش
فيه .. فاللاعقلانية موجودة على جميع
الاصعدة فالنظام السياسي لاعقلاني
يرفض الاستجابة لمطالب الآخر والنظام
الاقتصادي لاعقلاني وحتى النظام
الفكري السائد لاعقلاني في مواجهته
وتحليلاته وقراءته للواقع .

فإذا كان بعضهم قد استحل الوطن
وروظ الأشياء في غير وجهتها الحقيقية
سواء كان الدين أو الاقتصاد أو
السياسة أو الفكر لكي يتمتع بمتاع
الدنيا والذي هو قليل - فكيف يكون
الحال عند من يستحل الأشياء
والوطنين في سبيل الله كما يعتقدون -
تصالي الله عما يقولون ويقولون علواً
كبيراً - وهموماً يبدو أننا سنفتخر في
يوم ما بأننا كنا أول من وضع أسس
النظام الاستحلالي الجديد!

استحلال المال والنفس

بالرغم من أن العقل السليم والفطرة
السليمة لا يمكن أن تقبلا فكرة
استحلال المال وإهدار دم أي إنسان، أيًا
كان لونه وجنس وعقيدته حيث لم يرد
بذلك نص ولا حديث (للهم إلا في
الشريعة اليهودية) فإننا نرى ذلك هو
الحادث الآن أمام أعيننا هنا وفي أماكن
أخرى وبالنسبة لتلك الجماعات لا نعتقد
أن معرفة خطأ هذه الفكرة دينياً - ناهيك
عنها إنسانياً - كان يحتاج إلى تأكيد أو
يحتاج إلى كل هذا الوقت وتلك القراءات
لكي يصل هذا الشاب أو غيره إلى خطأ
تلك الفكرة أو لكي نتركها طوال هذا
الوقت دون مواجهتها حقيقية . لم يكن
الامر يحتاج حتى إلى كتاب الإمام

الغزالي، ليكتشف هذا الشاب من خلاله
أن الرسول كانت لديه أمانات للكفار وأنه
ترك علياً بن أبي طالب في فراشه ليبردا
إلى أصحابها المشركين وبالمناخية لن
نعدم من يخرج علينا - وهم كثر - ليقول
لنا إن الرسول فعل ذلك لأنه كان في
بداية الدعوة وفي مرحلة الاستضعاف
وأن هناك أشياء جديدة نسفت هذه
الأشياء خاصة وأنهم يتمسكون بفكرة
التناسخ والمنسوخ . ووصل الأمر ببعض
المؤمنين بذلك أن قالوا: بلغنا أحكام أكثر
من ٢٠٠ آية في القرآن والبعض يقول
بقل من ذلك لكن الأصل عند الفريقين
وجود تعارض بين آيات القرآن بصيغ
لغت آية حكم آية أخرى، فإذا كان الامر
كذلك فما هي الفائدة استمرار وجود هذه
الآيات في القرآن إنز؟ وكيف يستقيم
ذلك مع قول الله تعالى «ما يبدل القول
لدي» (ق ٢٩) أو قوله تعالى «لا تبدل
لكلمات الله» (يونس ٦٤) أو قوله تعالى
«فلا يتبدلون القرآن ولو كان من عند
غير الله لوحدوا فيه اختلافًا كثيرًا»
(النساء ٨٢) تقول لم يكن الامر يحتاج
إلى كل هذا التلف والدوران حول الكتب
للتلوية فكلام رسول الله واضح - وهو
لا ينطق عن الهوى - للمسلم من سلم
الناس من لسانه وهذه المؤمنين من آمن
بالناس على نياتهم وأموالهم، والناس
هنا تعني البشر جميعاً بصرف النظر
عن دينهم ولونهم وجنسهم هذا هو
الإسلام في سطرين ويقول الله سبحانه
وتعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا
أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون
تجارة عن تراض منكم» (النساء ٢٩) -
ويقول الرسول في خطبة الوداع «يا أيها
الناس إن نساءكم وأموالكم وأعراضكم
حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم
هذا في شهركم هذا» وقوله كذلك لا
يجل لأمري من مال أخيه إلا ما طاب به
نفسه» وقوله أيضاً «لا يجل لاسلم أن

يرجع مسلمًا» ويقول الله تعالى «ومن
يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً
فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله
عذاباً عظيماً» (النساء ٩٢) وقد يقول قائل
هذا ينطبق على المسلمين وأنتم كفار
وعلمانيون وبالرغم من أن رمينا بذلك هو
مخالفة أيضاً لتعاليم رسول الله فهو
القائل «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر،
فقد باء بها لحيهما فإن كان كما قال
وإلا رجعت إليه» وقوله كذلك من دعا
رجلاً بالكفر أو قال عنه الله وليس كذلك
حاربه، بالرغم من هذا الكلام الواضح
الصريح في عدم تكفير أحد منقول لهم
حسباً وعلى فرض صحة ماترون به
المجتمع من كفر فإن ذلك لا يبيح لكم
أفعالكم فאלه سبحانه وتعالى يقول «من
قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في
الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن
أحيها فكأنما أحيها الناس جميعاً»
(المائدة ٣٢) وهذا أبو بكر الصديق
وواحد من السلف الصالح الذي يدعون
أنهم يتبعون خطاهم يوصي قائد جيشه
أسامة بن زيد وهو متجه إلى الشام لا
تضربوا ولا تفسدوا ولا تقتلوا طفلاً
صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا
تعتقوا نخلاً ولا تقطعوا شجرة ولا
تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا مأكلاً
إنه هنا يحثهم على حماية النفس وكل
محابر الثروة في ذلك الزمان وليس
استباحة الأشياء كما يقول جهلاء هذا
الزمان .. وهذا علي بن أبي طالب
يوصي جنوده بالآتي إذا مزتموهم لا
تقتلوا متبراً ولا تجهزوا على جريح ..
ولا تاكلوا من أموالهم شيئاً ولا تقربوا
النساء بلأى وإن شئتمكم وشئتم
أمرامكم وأنكروا الله لعلمكم ترجمون»

ذلك أوامر القرآن والرسول وذلك هو
سلوك الصحابة فإين هم من ذلك وهم
الذين يدعون لنهم يتبعون رسول الله
ويترسمون خطى السلف الصالح

ويريدون أن يقيموا شرع الله وهم أبعد عن ذلك كما نرى إنهم لم يعملوا بكفار ولم يعملوا كمسلمين ولا كاهل كتاب فقد أجمع الفقهاء على أن من سرق مال منى قطع يده حتى وإن كان ليس مالا فى نظر المسلمين أمسا هؤلاء الاستعماريون فإنهم يسرقون ويقتلون ويمسهم يسمون ستن يوماً كفاية عن القتل الخطأ.. يتحاليون على الله سبحانه وتعالى وهم أول العارفين بأن خروجهم للسلح سينتج عنه قتل لأحالة فالحين الخطأ فى ذلك .. وابن حنبل يقول من تسبب فى القتل قاتل وإن لم يقتل بيده، وإن لم يقصد القتل وقد أخذ هذا الحكم عن على أبى طالب رضى الله عنه فقد أخذت فتاة فى ليلة زفافها إلى بيتها شاباً كانت تمسكه وأخفته فى البيت واكتشفه الزوج فقتله فحكم الإمام على الزوجة بالقتل لأنها للسبب وعفا عن الزوج لأنه يدافع عن عرضه. ولو أخذنا بهذا الحكم الشرعى الثابت لوجب قتل كل الذين تسببوا فى قتل الناس ولو بالإفتاء بالكفر أو الردة لأن صياهم لا يصلح ولو صاموا الدهر كله تكفيرا لهذا القتل ولو بالخطأ. هؤلاء هم الذين تحدث عنهم الرسول وينطق عليهم وصفه يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم وقيامه إلى قيامهم وقراته إلى قرأتهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم فى الرقبة، يقرعون القرآن لاجراون تراقيهم يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان» الا يعتبر كل واحد فيهم وكل جماعة منهم أنهم المسلمون فقط وما عداهم غير ذلك. الا ينطبق عليهم هذا الكلام؟

هستيريا التطرف الجماعية:

أعتقد أن الخطورة الحقيقية لاعتقادات التائب لا تكمن فى كشفه

لبعض الأفكار والسلوكيات الخاصة التى تعتقها الجماعة بقدر ما تكمن فى أن هذا الفكر المتصرف تاملًا عن جوهر الدين وأصوله يجد قبولاً وله أشتياح ومريدون لامتعتقد أنهم قلة.. فالجماعة وحتى لا تخدع أنفسنا .. يقتنعون بكثير من هذا الكلام ويمتدبرين الهجوم على تلك الجماعات هجومًا على الإسلام وكان هذه الجماعات هى الإسلام وكان طريقهم وأصولهم هو الدين، تلك هى الطامة الكبرى. وهذا يمكن تفسير رجال الدين الذين صمتوا عن هذه السلوكيات وبغده الأفكار بحيث صار الإسلام عند الناس جليابا وأحية وفصصى ولعل أكثر ما يقتنع به للمواطن المصرى الآن من فكر هذه الجماعات هو الموقف من المسيحيين فقد أصبح الصراع فى المجتمع حراما بين مسلم وكافر أو مسلم ومسيحي .. ولم يعد هناك صراع سياسى حقيقى يشغل الناس فقد تراجع الاجتماعى والسياسى، وحل محله الطائفى، ونحن كثيرون ما نسمع بعض الناس يردد بطريقة تلقائية.. عدى جار مسيحي بس طيبا، أو زميلى فى الفصل مسيحي بس راجل كويس وأمين .. وكفى الأصل هو العكس وكثيراً ما قابلتنا تلك المشكلة مع أطفالنا العائدين من المدارس والذين تظهر عليهم الدهشة والاستنكار حين يكشفون أن صديقك مسيحي وأكثرهم برائة يتحسر لأن هذا الإنسان كويس بس ياخساره مسيحي ويتمنى لو أنه مسلم حتى لا يشعر بأثم من التعامل معه .. فالدرس فى المدرسة نهام عن مصافحة المسيحيين، وأهمهم أن هذا حرام .. وأهل واقعة شيخ الفئات دليل على ذلك فهناك تأكيد عام على عدم مخالطتهم أو مشاركتهم للطعام أو الأثاث أو الأعياد ..

تلك هى المصيبة الكبرى التى حدثت فى بلادنا فى السنوات للأخيرة الأبر

الذى يدل على أن هناك خللا مرضيا أصاب عقل هذه الأمة من كثرة توفقه من التفكير والعمل. التعصب أصبح حالة هستيرية عامة تنتقل عدواها من مواطن إلى آخر، مثل حالة الإغماء الجماعية كتل بشرية مغيبة تتحرك كالقطع إلى أحد المساجد لتسمع من شيخ المسجد مثل هذا الكلام وتتفذه دون تدبر وتامل وتحليل كيف يفكر هذا العقل وقد اعتاد منذ زمن أن يفكره الزعيم اللهم أو القائد الهمام وما عليه إلا السمع والتنفيذ دون نقاش ودون اعتراض فالمعرض خائن وعميل وعدو للموطن، وتحولت هذه الطريقة وتلك العملية عند الجماعات صنيعة هذا النظام ويربته إلى شيخ أو أمير يقول وعلى الجميع السمع والطاعة دون مناقشة أو تحقق أو تيقن فالجندل حرام الشيخ يجار فى مبكر الصوت بطريقة هستيرية بدعاء يقول اللهم شقت شملهم اللهم فرق جسمهم اللهم رمل شياهم اللهم يتم أطفالهم، واللهم اجعل أموالهم غنيمة للمسلمين، والناس خلف يقولون آمين وأنا لا أعرف على من هذا الدعاء ومن المقصود به وعلى الأرجح المقصود به كل المصريين .. اليسوا هم المسلمون والباقي كفار، وشيخ آخر يقول لهم لا تخالطوهم ولا تهنتوهم ويتطرو الأمر إلى السخرية من معتقدات الآخرين، وإلى القول بأن عدو دينك عدوك. تلك هى المصيبة فى اعتقادى وهى أخطر من السلاح لأنها تلت كيان هذه الأمة.

فهل مايقوله هؤلاء هو من الدين فى شىء.. يقول الله تعالى « لتجنن أقريهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك أن فيهم قسيسين وورهبانا وانهم لا يستكبرون » (المائدة ٨٢) وكذلك الرسول أوصانا بالاقطاع خيرا لهم رحم وعسى بن الخطاب رضى الله عنه أعطى أهل القدس أمبانا لأنفسهم

وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم لانتسكن
كنائسهم ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من
حيزها ولا من صليها ولا من شيء من
أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار
أحد منهم بل إن عمر بن الخطاب ويعد
أن ضربه أبو لؤلؤة وهو من أهل الذمة
أوصى الخليفة من بعده بإهل الذمة
خبراً أن صاه بلن يوفى بعهدهم وأن
يتأمنل من ورائهم والا يكلفهم فوق
طاعتهم.

وكان عمر بن الخطاب يتبع في ذلك
سنة نبيه محمد الذي قال «من ظلم
معاداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق
طاقته أو أخذه شيئاً بغير طيب نفس
منه فلنا حبيجه (خضمه) يوم القيامة».

ويقول رسول الله كذلك من الذي لم ي
فكاً خاصته ومن كنت خصمه
خصمه يوم القيامة .. وقد نهانا
القرآن عن البغز واللعن والسخرية من
أعداء المسيخر قوم من قوم عيسى أن
يكونوا خيراً منهم (الصحرات ١١). لأن
السخرية من الأتباع الأخرى ذات
البيانات المختلفة سيترتب عليها أيضاً
السخرية من الذين الذي يمتنع الساخر
والهاسز واللامز وهذا ما قال به ابن
حنبل حين أشد بالرائع وأتمم بالباعث
على الفعل كما يقول عبد الرحمن
الشرقاوي في كتابه أئمة الفقه التسعة
فالإمام ابن حنبل يرى أن من سب آلهة
الوثنيين، وكانت نتيجة فعله أن سبوا هم
الله ورسوله فهو آثم لأن سبهم الله
ورسوله نتيجة لسبه آلهة الوثنيين ..
والإمام جعفر الصادق كان حرياً على
التعصب الذي يسهو إلى التشريعية فقد
وجد بعض المتطهين والأراذل يجابون
أن يسيئوا معاملة المسيحيين، فأكث
عليهم مخالفة قواعد الشرع وأوصى
الرسول لأن الإسلام ينهى عن إثارة
للفتنة في الدين فهي أشد من الفتنة
وهذا الأئمة بن سعد يكتب إلى الخليفة

مطلباً عزل وإلى مصر لأنه هدم للكنائس
وتلك بدعة مخالفة لروح الإسلام
فاستجاب الخليفة وأشار على الولي
الجديد أن يعيد بناء ما هدم من الكنائس
وأن يبنى أخرى جديدة كلها طاب
للمسيحيين في مصر ذلك.. ولا غربة فقد
قال الرسول..

استوصو بالقبط خيراً.. ثم إن
الكنائس التي كانت موجودة في مصر
إنما بناما الصحابة وضييف عبد الرحمن
الشرقاوي لاحتج الإمام اللئث على من
هدم للكنائس، بقوله تعالى ومن ظلم
من منع مساجد الله أن يذكر فيها
اسمه ويسعى في خرابها ثم وعده
تعالى لهم في الدنيا خزي وفي الآخرة
عذاب عظيم والآية نزلت في الروم الذين
فكروا بيت المقدس ففتحوا الصلوات
وأحرقوا الكنيسة.. هل بعد ذلك يحتاج
أحد إلى دليل واضح على خروج تلك
الجماعات هؤلاء المشايخ عن مصمبح
الدين وإذا كانوا يعرفون هذه الحقيقة
فلماذا إذن الفتنة وما الهدف من ورائها
وإن يعملون؟

أما قولهم بتحریم العلم فتلك والحمد
الله نقلة لم يقتنع بها سواهم وهم في
ذلك أيضاً مخالفون للشرع وللعقل
فالذين يدعوا إلى العلم والأخذ به
والرسول أمرنا بأن نطلب العلم ولو في
الصين ولا نعتقد أن الرسول كان
يقصد العلوم الدينية لأن الإسلام لم يكن
قد وصل للصين بعد، بل إن من خرج
في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى
يرجع ولم نسمع أن أحداً من الفقهاء
للثقافة نهى عن العلم أيا كان نوعه.. بل
نحن كثير وهم كذلك - ما نفتخر
بمملاتنا العرب الأواقل مثل جابر بن
حيان والرازي وابن سينا، والخوارزمي
بل إن الإمام جعفر الصادق أهتم بعلوم
الطبيعية والكيمياء والفلك والطب أما
جابر بن حيان فقد تتلمذ على يديه

وتعهد به الإمام جعفر ودفعه إلى دراسة
علوم الحياة وزاده بمعمل وأمره أن
يسر كتاباته لينتفع بها الناس.

إرهاب الحرافيش وإرهاب الصفوة

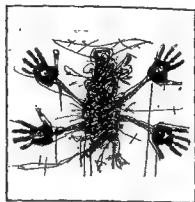
لعل أهم ما في اعترافات عادل
عبدالباقى أنه أكد لنا أن الفرق بينه
وبين البعض ممن نطلق عليهم لفظ
معتدل أو مستبشرين بسيط، فمثلاً
يريد العامة بعض أفكارهم المغلوطة يريد
بعض الصفوة بعض أفكارهم أيضاً،
فعاذل عبدالباقى لم يحمل في يده مدفعاً
طوال حياته - كما قال - لكنه اعترف
بأنه أفتى بكفر الآخرين وأمرهم بما هم
واستحل أموالهم وصار على الاتباع
مهمة التنفيذ.. هذا الفعل ذاته - فعل
الإقتناء - يمارسه أساتذة بوصفهم بأنهم
أجلاء، وكتاب يقال إنهم لاسفل، و
شيوخ يقال إنهم معتدلون يتهمون
بعضهم ممن يخالفونهم بالكفر والارتداد
وإذا لم يرض عن القتل إلى حد كتابة
مناجاة لقاتل فرج فولة يوم إعدامه.
وومضهم يقول بأن تنفيذ حد الردة -
ليس هناك شيء كذلك - إذا أتى من
أحد الناس أو من العامة فهو مجرد
افتئات على السلطة وهنا تكشف أن
للسافة خيفة بل تكاد تكون منعمة بين
من نظارهم كقطة وإرهابيين يعرفون دم
الأخسر وبين من تتحرك لهم كراسي
الكرسي ومنابر المساجد ليقولوا الشيء
نفسه بطريقة مختلفة. لقد أكد هذا
الاعتراف أن الإرهاب يبدأ فكراً وإفتاء
ثم يتحول إلى ممارسة لدى الأتباع.
وليس مهمة في هذه الصلاة أن يكون
اللفظ عشقاً في الجماعة أو خارجها
فاقتاد الجماعة على استعداد للتنفيذ.
ألم يقل قتلة فرج فولة بأن هناك علماء
قالوا إنه مرتد وتلقفوا هم هذا القول

ونفذوه إنَّ يستوى قائد الجماعة مع من هم خارجها مادام الاثنان يكرران الآخر ويحكان عليه بالارتداد ويشجعان القتل ويعتبرانه مجرد افتخات على السلطة. الاثنان يرميان الناس بالكفر وهو امر نهانا الرسول عنه كما قلنا والاثنان ادعيا معرفة ما في الصدور وهو امر لا يعلمه إلا الله وهو شيء اختص به نفسه ومن يدع لظلمة القدره على تلك المعرفة - أى معرفة ما في الصدور - فقد شارك الله فيما اختص به نفسه وهذا نوع من الشرك والعيبان بالله. ثم إن الله هو المكلف بحساب العباد وإن البنا إياهم ثم إن علينا حسابهم والأبلى بالعقاب والحساب هم أولئك الذين يعيشون فى الأرض فسادا ويسفكون الدماء ويشجعون عليها بطرق مختلفة إننا عندما نقول إن هناك اتجاه عامسا تكفيريا واستحلاليا ولاعقلانيا لا نغالى وإن أن الأمر كان يقتصر على هذا الشباب وتلك الجماعة باعتبار أنهم فهموا الدين خطأ وقرأوا كتباً معينة وبطريقة خاطئة كما قال لهان الأمر لكن المصيبة الكبرى أنه تعلم ذلك فى المساجد فكما يقول الذين كان فى المسجد.. إنَّ المساجد تعلم هؤلاء الشباب ذلك وليس الأمر مقتصرًا على مسجد فى الغيوم بل عادل تنقل بين مساجد الجمهورية.. إنَّ هى دعوة عامة تقوم عليها مجموعة

كبيرة من المساجد.. ثم إن هناك كما قلنا أساتذة وعلماء يقولون نفس القول بطرق مختلفة وهذا يؤكد وجود ميل عام لتقبل هذه الأفكار ونشرها كما أن القراءة المطلوبة ليست قاصرة على هذا الشباب فقط.. ولكن هناك آخرون قرأوا اعترافات عادل عبد الباقي ذاتها بطريقة مغلوطة، البعض ركز اهتمامه على أن عادل عبد الباقي مخبر.. حرامى.. لا أخلاق له للخ وتركوا الموضوع الرئيسى الذى تحدث فيه للشباب عن أفكار محددة وسلوكيات معينة كنا نود أن نسمع منهم رايهم فيها وموقفهم منها. سنتفق معكم على أن عادل عبد الباقي كما تقولون ولكن مارأيكم فيما قال؟ أنتم معه أم ضده؟ هذا إسلام أم إجرام؟ فقط نريد أن نسمع منكم موقفكم من هذه القضايا والأفكار والسلوكيات التى قالها وكشفها خاصة وأنكم تقولون إن الغرب يشوه الإسلام ويحاربه وليس هناك تشويه للإسلام أكثر من هذه الأفكار وتلك السلوكيات فإن كنتم حريصين على الإسلام لوجب عليكم تنفيذ هذه الأفكار والتحصن لتلك الجماعات لامغازلتها.

هل نضرب مثلا آخر على القراءة المطلوبة من قبل حتى للمستقلين للمستقلين.. فى استطلاع لجلة رأى لبعض الكتاب والمكثرين فى مجلة أكتوبر

قال أحدهم : «إن اعترافات الشاب تؤكد أنه لم يجد فى مناهج المدرسة ما يشبع رغبته فى تحصيل العلم.. وحمل مناهج التربية والتعليم المسئولية.. وحقيقة الأمر أن هذا الشاب لم يتحدث عن مناهج التعليم على الإطلاق، بل أكد أنه كان طالبا متفوقا وكل ما حدث هو أن السيدة اللطيفة التى أرادت أن تنتزع من فم هذا الشاب اعترافا بأن المناهج الدراسية غير كافية من الناحية الدينية لتعريف كل إنسان بأمور دينه الصحيح؟ وكان المطلوب من وجهة نظر هذه السيدة أن يتخرج من هذه المدارس فقهاء علماء بل الأخ عادل قاطعها فى أول مرة وهى التى أصبرت على السؤال وفى المرة الثانية أجاب بأنه شمر أن الدين فى المسجد ولم يتحدث على الإطلاق عن المناهج التعليمية. وذهب عادل إلى المسجد وكانت النتيجة بعد ١٧ سنة أنه اكتشف خطأ ما تعلمه فى المسجد أصلا.. وليس ما تعلمه فى المدرسة. وإذا كان عادل عبد الباقي قد امتلك الشجاعة الأدبية والرضية فى التوبة بحسب اعتراف على الملا بما فعل ويمسئليته تجاه كل ذلك فمتى نجد واحدا من الذين استعملوا أشياء أخرى كثيرة على شاشات التلفزيون يكشف لنا خبايا وأسرار ما فعل هو وجماعته خاصة وأنها ستكون أكثر تشويقا لئنا لا نعرف عنها أى شيء !!



الفكر أقوى من السلاح

ذلك الثنائى الردىء الطيب

رفعت بهجت مصحفى ويامث لاجتماعى

المجتمعات.. فالماضى بموروثاته الفكرية يعمل بكثافة ويحضر ميهراً داخل العقل الجمعى المصرى، ويشغل باقتدار حين اللائى، ويتأكد تجذره فى الواقع للماضى وهم العصر الذهبى كلما خاف من المستقبل والتغيير.. وفى ظل هذا المناخ العام تولد النظرة الجزئية للعالم، نظرة غيبية تدعى لنفسها الشمولية وتختار طرق التعبير الفاشستية لتعير بها عن نفسها.. خاصة بعد الهزيمة المروعة لمشروعات النهضة فى تاريخنا الحديث مشروعات الدولة الحديثة (محمد على) فى بداية القرن التاسع عشر ومشروع جمال عبد الناصر فى منتصف القرن العشرين.. فمئذ أربعين عاماً كنا نعرف الطريق والآن لا نعرف الطريق.. فقد هزمت الثورة وانتكس مشروع البيت العريى الكبير، ووقعنا فى شرك ثورة

المجتمع المصرى يعيد إنتاج ذاته، ويختار أى العناصر التى يعيد إنتاجها وذلك تبعاً لكل مرحلة تاريخية اقتصادية اجتماعية سياسية، وعلى السلطة فى كل الحالات أن تطيع أو ترفض أو تتعامل مع ما تنتجه كل من المؤسسات التقليدية (الأسرة) المدرسة النادى، النقابة، الحزب.. ومنظومة القيم والأفكار التى تحكم وتسود المجتمع فى هذه المرحلة التاريخية أو تلك.

وعلىنا أن نعرف بأمانة ونصدق علمى موضوعى أن هذه المؤسسات التقليدية، وبك النظرية الفكرية تعيش مازقاً وأزمة بنوية، فى نهاية القرن العشرين واقتحاجية القرن الواحد وعشرين. أزمة السبولة بين الرهان على الماضى وقبول مقامرة المستقبل، وهى تتضح بشراسة فى المجتمعات المتخلفة رغم أنف النخبة الواسية فى تلك

السلع الاستهلاكية والترفيهية .. وكسبت الثورة للفخادة أرضاً جديدة، واستقبل المسرح أبطالها الجدد... للتطرفين من مواليد ٦١

مواليد ١٦١

يقول عادل عبد الباقي المائد من رحلة التطرف (نا من مواليد ٦١.. وفي النداء للمحق بالمسجد أبنتيت اشعر باهتمام للجماعة) وأنا في ثمانية ثانوي، كان عندي ١٧ سنة) والفرد - أياما كان - غير قابل للفهم كحجة منفصلة، فهو يدل على جميع من هم في جيله رغم خصوصيته وتفرده. ١٧ سنة سن الطموح، سن القراءات الكبيرة، حيث يسكن الشيطان الجسد، هذا الهم بين الفخزين كما يقول ريجس دوريه - وحيث يسكن العقل للسؤال وهو لا يملك القدرة على الردوف، بثبات أمام السكان الجدد ويتهشع للرغبة في المسرفة ومهامية الوجود والجنس والأخلاق والسياسة والواقع المأش فقد شهد ثائرتنا الطيف في بداية تشكل الوعي لديه عمليات إعادة صياغة وتشكيل الواقع المصري في نورتها، وفيها تبلورت سياسة الانفتاح الاقتصادي وتراجع المجتمع المدني حيث أكد دستور ٧١ على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع وأعطت للرئيس - كبير العائلة المصرية - صفة الحكم بين السلطات، وأكدت وجوهه الدائم في منصفة الحكم لمد أخرى بعد أن يستغنى ٦١ سنوات كاملة! ونظام حزبي مقيد بقانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي ١٩٧٨، وعشية التحولات في صياغة علاقات القوى داخل المجتمع المصري، وإعادة توزيع الثروة والسلطة حيث تم على عجل صناعة قطاع اقتصادي مواز للاقتصاد الوطني المصري، والمعروف باسم القطاع

العالم وذلك كله على يد جماعات المصالح الجديدة التي لم يعرفها المجتمع المصري من قبل (الفرقة التجارية الأمريكية، جمعية رجال الأعمال، واتحاد البنوك الاستثمارية والأجنبية) التي استغلت من مناخ الحرية المصري الذي تزيجت على خشبته - كاثوليكية - السلطة والثروة وعندها استعادت القوى الاجتماعية التقليدية الواجهة السياسية.

ولم يعد هناك مكان لمعادل عبد الباقي وعاله وأسرتيه وحقته بل لم يعد الريف الذي عرفه وعاش فيه ريفاً مصرياً - لريف المصري الذي بلغ من نمة فمن نمو الكومبرامورية الجديدة في لفنية، وليكتمل المشهد الداخلي بأحداث انتفاضة الجوسوي يناير ٧٧، وهي الساعة للتاريخية التي تشير إلى اختلال المعادلة بين للمصالح والعدالة.

شيخوخة النص

في هذه الخلفية المسرحية الدرامية راح العالم غير المرن بكل أبطاله ورموزه وكشحياته وصوره ومفاهيمه يتشكل في نهاية مواليد ٦١ وعادل عبد الباقي، الذي يقول في حديثه للتليفزيوني المصالح عطوني الكتاب الأول، حفنته.. ومعدني عطوني الكتاب الثاني معالم في الطريق لسيد قطب) هكذا في التوقيت المصحيح لرميا وحسب السيناريو للعد مسبقا من المصيط السياسي والاجتماعي والاقتصادي بدأت فكرة تكفير المجتمع، والإستحلال، وأفكار ابن تيميه (١٣٦٣ - ١٣٣٠م)، وأبو الأعلى المودودي وعندها يبدأ الانقطاع التام والكامل عن حركة المجتمع..

والغريب أن معالم في الطريق، للشيخ سيد قطب مازال فاعلا حتى الآن، فهو الفكر الأكبر، والذي قال فيه أحد لعجبين به، (إن العلماء والعابرة

والفلاسفة ورواد الفكر في أي مجتمع هم اقزام اقزام بجواره) وكما تراه زينب القزالي من اعظم الكتاب الإسلاميين. إن السيد قطب هو واضع أسس الإسلام الاحتجاجي، ويرجع لكل الجماعات التي خرجت على عبادة الإخوان المسلمين، وواضع أسس العنف ضد النظم السياسية الحديثة، وإن كنت اعتقد كما يعتقد الدكتور محمد الجابري في أن السيد قطب هو (حفيد السلفية للتنكس إلى الوراء) والذي كان يكتباته هذا للكتاب وهو مسجون بلغ الأثر على مجمل الأفكار الواردة فيه فعند المجتمع نوعان إسلامي وجهالي، ذلك المجتمع الجاهلي الذي أصدر قرار إعدامه. ويأتي في السياق الارتجالي نفسه كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج مؤسس تنظيم الجهاد عام ١٩٧٩، وهو دستور جماعة الجهاد وإن كان يخص الحكم وصفوة رجال المجتمع لا للمجتمع كله بالكفر حيث يقول (إن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف) ودخل هذا التنظيم وتهيئة قائده العسكري عبود الزمر - كان عنده ٢٠ سنة عام ١٩٨٠ - يضع استراتيجية مقتل الرئيس السادات وإعلان بيان قيام الشورى. هذه النصوص التي شكلت الوعي لدى مواليد ٦١ وبعضها ضارب في القدم وبعضها صدر في نهاية الثمانينات وهو يحمل نفس سميات الشيخوخة الفكرية انظر مثلا (ورقة ثقافية للرد على العلمانيين تأليف صافيناز كاظم والدكتور محمد جمبي - الذي يرى هو الآخر أن مصر يسكنها نوعان لا ثالث لهما النينيون واللاينيون والعلمانية عنده تعني النزعة النينية للهمة بشئون الحياة المعاشة وأيس العالم الآخر ويفضل استخدام مصطلح اللابينية أو الإسلامية بل الكفر هو مرادف العلمانية عند الدكتور محمد

يحيى والذي ابتدع تهمة جديدة في قاموسنا العربي هي الضيافة الدينية لأصحاب الحل السلمي لقضية فلسطين

وهي كما ترى شذوذة لا تصيب كل النصوص التي تم إنتاجها في فترة واحدة بل هي شذوذة تصيب كل ما هو أيديولوجي منها على وجه التحديد وهي ظاهرة تحتاج بلا شك للدراسة بشكل خاص فهناك ولا شك علاقة أيديولوجية بين إنتاج أبو الأعلى المودودي والمجتمعات الآسيوية التي عاش فيها، وإنتاج ابن تيمية واجتهاداته في فترة من أشد فترات المسلمين سوادا ودرج مقاومة التتار وما شاهده هو نفسه من سجون وبلى والذي بلغ إنتاجه الفكري ٣٠٠ مجلد في التفسير والفقه والأصول والفرائض والقواعد الدينية والرد على الفلاسفة خلال فترة عمره التي قاربها ٦٧ عاماً هذه الدراسات التي يجب أن تطول أفكار وأيديولوجيات جماعات الاحتجاج المعروفة في التاريخ العربي والذي لم يشهد سوى هذا النوع من الاحتجاج الديني مثل الخوارج، والشيعة، والقرامطة، والحشاشين الذين سبقوا الجميع وعلّقوا الاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بالطابع الديني

يا مخبث العقل والدين؛

وسأندفع إليه النصوص تؤكده للزلازل التاريخية المتوالية وتباعدتها فقد رأى ثائرنّا الطيب (عادل عبد الباقي) وموسى الويلد ٦٦ للرئيس السادات يزور القدس في نوفمبر ٧٧ ويوقع الصلح في مارس ٧٩ مما لا يترك أي فرصة للانقطاع الانفاس، فما من أحد يفتقر زمانه عبر التاريخ، فلم يعد أعدائنا هم أعدائنا وأصبح لنا أعداء جدد) ويوقع الجميع على يونيو ٨١ وأصوات قبيلتين زنتهما ٤٠٠٠ رجل وستة عشر طائر سواد مشجرة تسمى الخنازير الذي العراقي

السلمي على بعد ٧٠٠ كيلومتر من إسرائيل وتحتاج إسرائيل لبنان ١٩٨٢ وتحاصر بيروت ٧٧ يوماً، ولا تتوقف الزلازل بل تنفجر الصاعقة في صبره وشفتيلا.. مئات الجثث يطيرها الذباب والكل لم يشهد شيئاً.. ولم يعرف القتل من كثرة الرموز والشارات على أجساد الضحايا.. شاشات التلفزيون تنقل الحدث لكل الناس بما فيهم مواليد ٦٦.. مسرّع الدم يصيب الجميع بالشلل والعصب.. الدم أصبح هو الأبيدية الجديدة.. هو زاد اليوم في هذا العالم.. كآبة حادة وعجز عن الرفض والقبول.. ليسود ثائرنّا الطيب إلى الذات والأنا المحفوفة.. يا مخبث العقل والدين.. كيف الصمود أمام هذا الطوفان من الأحداث مزيج من الدين ومزيج من المثالية الدينية.. الفاشية هي الحل .. الفاشية هي الحل للتغيير للناجئ في مفاصل الارتكاز رغم إرثاته ويدون علم منه.. المثالي إقناذ، ويرتدي عادل عبد الباقي بالمصاندة زياً لم يكن يحب ارتداده، وينساق للأمر ويفعل به، ولا يستطيع التفكير.. وجه المسجون بدروسه المستفادة - تجربة خاصة جدا رغم التشابهات العديدة مع الآخرين (يقول في السجن عرفت نظرية الاستحلال وعرفت كل الجماعات التي على الساحة ونظرياتهم) الزنزلة تجسد الحلم وتعيد إنتاجه.. ولكن كل هؤلاء ترفضهم بإعادل - إن من أنت ! يجب مراجعة لدرى الآن جميع للعتقادات سنتفقت إن لم أمسك بلطفها الآن.. يامبث العقل والدين.

المربطون

العجز والفعل، طرفا الجدل في عملية للتنشئة الأولية لمواليد ٦٦: العجز عن إقامة واقع جديد مثالي طوباوي، للمجتمع الأمثل. ولكن العقل السليبي

يكبل للتطلع إلى الفعل الإيجابي، أسطورة التهور تتجسد والفشل العاطفي (يقول عادل عبد الباقي حالات الارتباط بالزواج مرتين وفشلت... جميت باتهم مش للى أنا عايزهم) حسنى المي والحسن لا يتحقق... حتى في الأحلام معزج للمصاندة! متى يطلق سراح الحيوان الجنسي المكبوت (بعض أفراد الجماعة ترغب في الانتقال والعيش في العروشي...) هناك يبدو الحلم قابلا للتحقق وهكذا يتم مقاومة العجز بفعل الهجرة السليبي، ويتم القبض عليهم، لتجد بذلك التراجيديا بعدها الساخر الأسود، وبينما الجدل بين العجز والفعل يستمر في التنشئة الأولية لمواليد ٦٦ وفي تشكيل الوعي، ينبع أكبر فعل سلبي في التاريخ الحديث، تتجسد الثورة الدينية الإسلامية الأولى، ويهدد الإمام الخميني إلى طهران في فبراير ١٩٧٩ (كرصاصمة) انطلقت من القرن السابع واستقرت في القرن العشرين) كما يقول الكاتب الكبير محمد حسن ميكل ويتجاوز الفعل السليبي الأكبر بعده الآسيوي والإسلامي والعالي بفشل عالم الاتصالات الذي جعل القرية الكونية تعرف كل شيء عن أسرار ساكنيها... إذن الحلم أورد وقابل للتحقق في بلد عرفت الإسلام ولم تعرف العربية في القرن السابع الميلادي.

بينما مصر التي عرفت الإسلام والعربية قبلها بستين عاماً.. عندما عبد الباقي كان عمره تسعة عشر عاماً - ليخضع المشهد عمقه الدرامي الثوري في الخلية العاجزة. فقد نجح الطيبة الإيرانيون (الرابطون) وعندهم يتراوح بين ٤٠-٥٠ طالباً وطالبة من بينهم عشرة فقط مسلحين بالمسدسات يحتلون مبنى السفارة الأمريكية في طهران خلال ثلاث ساعات فقط وتحدث عنهم

وكالات الأنباء العالمية وهم يتناوبون على حراسة وحكم السفارة الأمريكية وهم يذهبون للجماعة لراجلة محاضراتهم ويعودون للسفارة!!

إنهم بين التاسعة عشرة والخامسة والعشرين عاماً، النسخة الإيرانية تحسم الجدل بين العجز والفعل ولم لا يتكرر المشهد للبطلاني وهم معه من مواليد ١٩٦١، ولم يقرأ ما قاله ميشيل فوكو الفيلسوف الفرنسي الشهير (لقد أتت الثورة الإيرانية بسلطة مستبدية متخلفة قاسية لا يوجد مثلاً في العالم)

دع القلق ولحب القنفذ!

وفي مصر يجب أن يتحقق الفعل السلبى الأكبر - والثائر المصرى هو الآخر يصمم الجدل بين العجز والفعل السلبى الكبير على أرض الواقع ويبدل عن المجتمع يرسمه حيث يعمل قانون التناسب الطردى بين العجز والفعل فكما زاد العجز - زاد الفعل السلبى دع القلق وأحب القنفذ... إن بلوانا هي العزلة كما يقول (فيدريكو فيلييني) ويندفع الجميع للفعل السلبى الأكبر وتقوم الطليعة الإسلامية الجديدة «الجهاد» باقتيال الرئيس السادات فى منضبة الحكم.... ومن غرفة فوق السطح جاء الإسلامبولى ورفاقه يتدافعون بالمناكب للخروج من العزلة والعجز - انسرح مدد للحدث الأكبر وتظهر البطل وقد أعده القتل بنفسه، فقد اعتقد ومن الاعتقاد ماقتل - أن الذين مجرد مانع للثورات الاجتماعية وحافظ للاستقرار الاجتماعى كالدولة سواء بسواء فالملك بالدين يبنى والدين بالملك يقوى وهكذا يتناحصر الثائر المصرى الردى.

الجيد عسكرياً هو الجيد سياسياً

وتتأكد لدى الجماعة وعادل عبد الباقى، أن الجيد عسكرياً هو الجيد سياسياً

فأعضاء الجماعات هم فى الغالب الأعم عناصر فلاحين لديهم فهم مبنى خاطئ للتعارض بين الشئون السياسية وكيفية ممارستها والعمل المصلح الواضح النتائج السريع التحقق فمن يقوم بالعمليات الإرهابية هم هؤلاء العاجزون عن العمل وسط الجماهير وهم أكثر العناصر انخفاضاً فى المستوى السياسى وليس لديهم صبر على العمل الجماهيرى. يقول عبد الباقى..

(معظمهم جهلة)، ويضيف (أنا عمرى ماقلت سلاح.. جندت آلاف) ساعة الضرر هي إعادة طبع جديدة سريعة.. والمراحل سبق تجربتها ومعروفة.. تبدأ برأى ملزم بأسطة وجرية تبحث عن إجابة، وجسد طائش وسط انشغال الأسرة والمدرسة والمؤسسات التقليدية عنه... الخميرة والمخاض فى أرض الواقع ويبقى التلقيع .. واقع استهلاك يبحث عن زبون سيئما ومسرح وأغانى هوليد ومايس وأنرات مكياج.. مصالح اقتصادية ضخمة لشركات عابرة القارات... هل من مثلاً؟ الطريقة والسندان..

هل من مجيب؟ وهنا تلتى البشارة شافية من مؤسسات دينية مشروشة ثقافياً (كنت أجلس مع ثلاثة أربعة واقتسمهم وهكذا.. هو ده دورى) ويبدأ للتناسل فى الرغبي، ويبدأ تكوين الاتجاه التعصبى بالاحتفاظ بمسافة

اجتماعية بينه وبين الآخرين، بدلا من عمل علاقات معهم، والميل إلى إيذاء الآخرين بدلا من التعاون معهم... حيث تمثل الجماعة النصف العاطفى والمكانة الاجتماعية البديلة... ولا تعدد عقارب الساعة إلى الوراء..

كنت بارفض أشوف أمى فى زيارتها لى بالسجن) هكذا يقول «هامات» فى نسخته المصرية... كجرت الآن... والخطوة التالية الانسحاب من التعامل مع الآخرين.. وتبدأ فيها التمييز للعزل والجماعات والفئات محط الكراهية مثل المسيحيين والساحنة والمسلمين أيضا من خارج الجماعة - رفض مستوصف عمر بن الخطاب فى شارع شبرا أن يقدم العلاج لى سيدة غير محبة حيث علقت لافتة تقول (ممنوع دخول غير الصحبات) روى الیوسف العدد ٢٢٤٥، تماما كما يحدث فى جنوب أفريقيا ويأتى الهجوم الجسمانى كمرحلة أخيرة للسلوك التعصبى، وهو أعلى درجات الانفعال العميق، الذى يدفع إلى مرحلة إبادة وفناء الفئات والجماعات موضع الكراهية، مجتازا بذلك أقصى المراحل ومحققا الإرهاب الفعلى، وهنا تصمو المؤسسات التقليدية على أصوات العمول، فمن يزرع الریح يجمع العاصفة والجيد عسكرياً هو الجيد سياسياً.

وأخيراً إن «عادل عبد الباقى» هو ذلك الثائر الردى الطيب الذى تطعيه ماكينة المجتمع المصرى الآن. وتعيد طبعه.. فتمنى وكيف يتم إنتاج الثورى المستنير وما هي آلية إنتاجه وما هي خطوات مناهضته!

هل من إجابة ؟ ■

الفكر والعقائد

تلخيص العقائد في شريعة مصر

عمر الفاروق

ليست مقدمة

منذ أن رحل جمال حمدان عنا في مايو من العام الماضي، وهو موضوع للدرس متعدد الأوجه والأبواب.

والآن تصبح الكتابة عن ذكره مجرد تزييد لا يؤدي إلى جديد، أما الجديد الذي ننفرد به هنا، فهو هذه القراءة الفذة، لعمله الأساسي شخصية مصر. نقول قراءة فذة تجرانا ووضعتنا لها عنوان تلخيص العصر في شخصية مصر، الذي نحن مسئولون عنه، بقدر ماتجرانا ونشرنا هذه القراءة المستفيضة، الشاملة، والتي رحبنا بأن تحلل كل هذه المساحة من هذا العدد مؤمنين بأن القارئ سيرحب بها قليلاً بواكب أسمات شخصية مصر، وهذا لا بد أن تلفت النظر إلى الرسوم البيانية التي صممها صاحب القراءة «عمر الفاروق»، فهي تتبع دقيق للهيكल الأساسي لهذا المشروع العظيم.

تلخيص العصر



مقدمة

تشغل مقدمة كتابه خمسين صفحة من جـزئه الأول (ص ١١ - ٦١)، يستلها بسطور عن قيمة التعرف على شخصيات الأقاليم-Regional Persons Liyes .. (الأقاليم قلب الجغرافية، والشخصية الإقليمية قلبه، ومن ثم فهي أعلى مراحل الفكر الجغرافي، ص ١)، ثم يعرفها (.. الشخصية الإقليمية أكبر من المحصلة الرياضية لخصائص وتوزيعات الإقليم، فهي

إنما تتعامل أساساً عما يعطى منطقة تفريدها، محاولة أن تنفذ إلى روح المكان.. لتستكشف عبقريته الذاتية التي تحدد شخصيته الكامنة، هذه هي فكرة الهيكل للركب.. أو ما يعرف كاصطلاح عام بمبغرية المكان ، Genius loci ، ص ١)، ويمكن القول بأن فكرة الهيكل للركب Compagne .. هل الفكرة المفتاح في عمله كله.. كما سيأتي.

ويحدد الهدف (.. والبحث الحالي.. يحاول أن يرسم صورة

عريضة.. ولكنها دقيقة بماذا الإمكان لشخصية مصر، ومصر وللشك موضوع مثالي لذل هذا البحث، نظراً لما تعكس به من طبيعة جغرافية.. واضحة الحدود والتقاطع، ولما تملكه من تاريخ ألفي حافل، ص ١٨)، ويشير إلى ضرورته (.. لم تكن قط أحوج مما نحن الآن.. إلى فهم كامل عميق موثق لوجهنا ووجهتنا، وليكائننا، ومكاننا لإمكاناتنا وملكاتنا، ولكن أيضاً لنقاطنا وتقاطعاتنا.. كل أولئك بلا حرج ولا تحيز أو هروب، ص ٢٠).

في شخصية مصر

عمر الفاروق

فا ويظهر عمله فكرياً.. من شبه الإقليمية الضيقة (.. من الخطأ أن نظن أن الحديث عن تفرد الشخصية الجغرافية ومبغرية المكان، لهذا القطر العربي أو ذلك.. يعني تدعيم الدعوة الانفصالية، فليس مما يفهم قضية الوحدة العربية أو يخرّب حركة القومية العربية.. أن يكون لكل قطر من أقطارها شخصية.. بدرجة أو بأخرى داخل الإطار العام المشترك، ص ٢٣)، ويؤكد (.. الواقع أن على القومية أن تسترم الوطنية وتقرأ، بمثل ما أن على الوطنية أن تسترم بالقومية وتقرأها، ولعل للطلوب ليس تنويب الوطنية.. بقدر ما هو تزويدها بها، ص ٢٤).

ولخص ملامح شخصية مصر (.. ليس سهلاً أن نركز الشخصية الإقليمية في معادلة موجزة، لاسيما إذا كانت غنية كشخصية مصر، إنها تجمع

بين أطراف متعددة وأبعاد وأفاق واسعة، بصورة تؤكد فيها ملكة الحد الأدنى وسطه وتجعل منها أمة وسطاً بمعنى الكلمة، وهي شخصية متغيرة Sul generis، والنظرية العامة التي تقدم في تفسيرها.. تتمثل في التفاعل بين بعدين أساسيين في كيانها.. وهما الموقع site والموقع situation ، ويعني للموقع البيئة الدهرية الفيزيائية، أما الموقع.. فيتمثل في موقعها الحاسم على ناصية العالم وركن الزاوية، وهي بعد ذلك نموذج للبيئة الفيزيائية المطلق، وتجسيم بيئة الرأي المطلقة، وهي بالدرجة نفسها مثال الصمراء أيضاً، ومن مقتضاها النهر والصمراء - تشكلت، وهي أرض للأزروعات لا للتبسات الطبيعية.. ولاسراعاً طبيعية بها، ومن داخل هذه البيئة للتلويزة، يبدو كل شيء، في مصر مكثفاً، مضغوفاً على نفسه ومتضاعفاً،

تلخيص المصر في شخصية مصر



سماتها وخصائصها ولامحها الرئيسية الغالبة، وهكذا تبدأ بدراسة التجانس بجوانبه المختلفة.. الطبيعية والمادية والعمرانية، ومنها إلى الوحدة السياسية بكل مقوماتها ومكوناتها.. من وحدة إقليمية ووطنية ولحوية ودينية وفنية، تلى هذا سلسلة فصول للتطورات التاريخية، قل سلسلة.. من.. إلى، إلى، من السبق الحضارى إلى التخلف، من الطفيان الفرعونى إلى الثورة الاشتراكية، من إمبراطورية إلى مستعمرة، ثم ولقة معممة عند شخصية مصر الاستراتيجية ككل، من السياسة والاستراتيجية تنتقل إلى البناء الحضارى وأساسه الطبيعي ممثلاً أولاً في الموقع.. قلب العالم ثم في الموقع.. هبة النيل .

ويضعنا هذا الأساس الصلب تلقائياً على الطريق إلى شخصية مصر الاقتصادية، للتطور العام والخصائص الرئيسية أولاً، ثم الزراعة والصناعة والثروة المعدنية، كل على حدة، وكل يهاكلها ومشاكلها وتخطيها، ثم من الاقتصاد تتحرك منطقياً إلى الاجتماع، فنرسم خريطة المجتمع المصرى فى بحثين أساسيين.. الأول يعالج السكان تحت عنوان كثافة بلا هجرة، والثانى مصوره المدن تحت عنوان.. مركزية رغم الامتداد.

ويعد ذلك ننتقل بحرية وسرعة، محلقين بين آفاق الزمان وابعاد المكان، لندرس أولاً تعتمد الأبعاد، ثم المتوسط والاعتدال، ثم الاستمرارية والانقطاع، وينقلنا الموضوع الأخير منطقياً إلى الباب الختامى فى الكتاب كله، وهو موضوع العرب ومصر، (ص من ٤٧ - ٥٠)

وعن المنهج (.. أين بالضبط يقع هذا العمل من المنهج الجغرافى العام؟.

مشتركه، وهى خير تفسير وتكبير للعالم العربى، خير تفسير لأنها تجمع عناصره فى كيانها، وخير تكبير.. لأنها بالحجم والموقع والوقع.. هى الرأس والقلب معاً، (ص من ٣٢ - ٤٧).

وعن خطة العمل (.. التجانس الطبىعى والمادى والحضارى والبشرى، الوحدة الطبيعية والسياسية، من السبق الحضارى إلى التخلف، من إمبراطورية إلى مستعمرة، من الطفيان الفرعونى إلى الثورة الاشتراكية، الأساس الطبىعى الخارجى لبناء الحضارى، مركزية رغم الامتداد، كثافة بلا هجرة، تعدد الأبعاد، المتوسط والاعتدال، الاستمرارية والانقطاع، ثنائية الوطنية القومية، تلك فى رؤوس موضوعات.. هى أبرز خصائص شخصية مصر.. التى يتعين علينا أن ندرس ونحلل بالتفصيل، (ص من ٤٧).

ويضيف (الابد من مسح شامل لكل شبر فى أرض مصر، نزاسة تقديرية لشخصية مصر الطبيعية، وبعد المصمر.. تضع رقعة الوطن كلها فى بؤرة واحدة - لننظر إليها من منظور

ابتداء من التضاريس نفسها.. إلى التربة والمائية والزراعة والسكان والسكن، مثلاً هى يعرض لوجيبتها الطبيعية مسافة قبل أن تكون مساحتها، والتجانس بعد التكاثف. بمثابة النغمة الأساسية فى هذه البلورة المركزة، أشبه بإقليم واحد.. وإن انطوى على أقاليم ثانوية باعثة، ومن التجانس إلى الوحدة السياسية.. هكذا بالفعل كان.. وهكذا بقيت دائماً، ومن الوحدة إلى المركزية.. تتبدى فى حكومتها وبيروقراطيتها والمصاممة، تلك سلسلة متداخلة من السمات الكامنة.. انبثقت عن الموقع، أما بالنسبة للموقع.. فقد تفاعلت سماته مع ما سبق، ومنه تداعت أيضاً من خصائصها سلسلة أخرى هى مدارية بعروضها - متوسطة بجسمها، افريقية بالموضع.. وأيضاً أسبوية بوقعها، وهى البلد الوحيد الذى يلتقى فيه النيل بالمتوسط، أبو الأنهار وأبو البحار.. مهد الفلاحة ومدرسة الملاحة.. نهر الحضارة.. وروح الحضارة معاً، وفى جميع الأحوال.. كانت أسبق للحضارة.. فى استمرارية نادرة، ومن أول مرة فى التاريخ.. إلى أول دولة.. إلى أول إمبراطورية.. وأيضاً من أسف إلى أطول مستعمرة، وثنائية السبق والتخلف لآخر من أن نعد ثنائية الإمبراطورية المستعمرة من سماتها التاريخية التى انقضت، وهى بجسمها النهري قوة بر.. ولكنها بسواحلها قوة بحر، وهى بجسمها النحيل تبدد مخلفاً أقل من قوى، ولكنها برسالتها التاريخية الطموح تصل رأساً أكثر من ضمهم، ولعصر أبعاد إقليمية أربعة.. تحتل توجهها الجغرافى بقية وحساسية.. وإن تدخلت، بعدان قاريان.. الأسيوطى والأسبوى، وبعدان إقليميان - النيلى والمتوسطى، فرعونية هى الجاذب.. لكنها عريضة بالآب.. وللاب والجهد اعمل

والإجابة - إنه قطاع كامل من الجغرافية الشاملة بكل فروعها، يغطي دائرتها التامة من المركز إلى المحيط، هكذا يفتح العمل بالجغرافية الطبيعية، ثم يمتد قداماً لينوضح أفاق الجغرافية البشرية لكل مراحلها ومراتبها، ويركز على علاقة التكامل والتواصل الحتمية والصحية بين الجغرافية الطبيعية والبشرية، ومن هنا حاولنا معالجة متكافئة لكل مراحل ومنهاى الجغرافية البشرية.. من الاقتصادية إلى الاجتماعية، ومن الجنسية إلى السياسية، ومن الحضارية إلى الثقافية. (ص ص ٥٠ - ٥٢).

ومن فلسفة المنهج... (..) مادامنا قد قلنا الجغرافية البشرية.. فقد قلنا الأيكولوجيا.. أى العلاقة بين الإنسان والبيئة، مادامنا قلنا الأيكولوجيا.. فقد قلنا إما فلسفة الحتم الجغرافى.. وإما مدرسة الصرية.. إمكانية كانت أو احتمالية أو ضرورية، وعلتنا باختصار أن للجغرافية عامل مهم فى تفسير الحياة والحضارة والتاريخ فى مصر، ولكنها بالتأكيد ليست العامل الوحيد، والجغرافية البشرية والطبيعية لاقتصر على الحاضر.

- بل هى مسبوقة فى الماضى، فخصخصة أى بلد هى كجبل الجليد الطافى.. لا يظهر إلا أقله.. وهو الجغرافية المحاصرة.. أما الجسم الفاعل الأكبر.. فهو البعد التاريخى «الجغرافية» التاريخى، وأخيراً وليس آخراً.. لك بالطبع أن تعد هذا العمل برمته دراسة فى الجغرافية الإقليمية، ومن هذه الزاوية - فإن لها جانبين - هما الجغرافية الإقليمية الداخلية والخارجية، الأولى تحليلية، والثانية تركيبية، ومن هذا المنطلق كانت العناية بالمقارنات بين مصر والأقاليم الأخرى.

لذلك كله.. الجغرافية الطبيعية - البشرية - التاريخية.. الإقليمية.. على

«لادين لمن لا وطن له، لا تعارض بين الوطن والقومية وبين الدين، والولاء للدين تال للولاء للوطن تاريخياً لأن الأوطان سابقة للأديان جميعاً».

جمال حمدان

السكان والمدن أو النقل والمواصلات أو الاستراتيجية وال دفاع الوطنى والأمن القومى .

وختاماً (..) فى هذا العمل إذن - وتلك حدوده وأبعاده - اجتمعت كل الثنائيات المعروفة فى الجغرافية.. الأصوية والإقليمية، الطبيعية والبشرية، التاريخية والمعاصرة، الكروولوجيا والأيكولوجيا، اللانديسكيوب والجيوغرافيا، الكيفية والكمية، المجرية والمصمية، البحتة والتطبيقية، فيها أيضاً وظفت كل أدوات الجغرافية ولواحقها فى خدمة جغرافية الحياة، جغرافية الحياة اليومية والأشياء الصغيرة، كما تفضى الحيوية والأهمية والاهتمام على الصقائى الجامدة السماء.. وتحيلها حية نابضة ناطقة، وفى خلال هذا كله.. حاولنا دائماً وعمداً.. أن ننظر إلى الإقليم نظرة لانديسكيوبية بالتحديد، تعتمد على.. وتعدو إلى الرؤية والحس المباشر، فمن الثابت أن المنهج اللانديسكيوبى.. الذى يعالج الإقليم كظاهرة مرئية وملحوسة، يضيف على الدراسة حياة وحيوية.. ومعاشة.. بغير ذلك قد نفتقدنا، مثال ذلك الآثار وأسماها الأماكن Lyponomic والفولكلور والأمثال الشعبية.. وسائر مظاهر الحياة المعقدة بنا.. والتي نعيشها.

مستوى الجغرافية البحتة، غير أن المستوى التطبيقي لا يقل أهمية وخطراً، يتمثل فى تقييم وتقويم نقاط الضعف والقوة.. التى تنكشف فى الشخصية، وهذا يقودنا رأساً إلى الجغرافية التطبيقية.. جغرافية التخطيط ورسم السياسة الإقليمية والاستراتيجية القومية، والهوى أصبحت السياسة جغرافية أكثر منها فى أى وقت مضى، ذلك لأن السياسة الآن فن الاشتغال بإستقبل والتخطيط، وإلقد كان حتماً لامصافاً.. أن يبرز علم المستقبل - Futurology .. بعد بروز علم التخطيط، وفى مصر.. فإن الجغرافية للتاريخ هى أمل المستقبل، ومن جانبها.. فإن الجغرافية إن تكن نظرياً فلسفة المكان.. فإنها تطبيقياً هندسة المكان، وما التخطيط الإقليمى بيساطة إلا هندسة إقليمية، بينما أن للخطط الجغرافى ليس سوى مهندس إقليمى تحت الجدل، وبهذا الشكل تصبح جغرافية التخطيط فى واقعها بمثابة جغرافية المستقبل - Geo Futurology وفى دراستنا هذه - كثير من الفصول.. نماذج من جغرافية المشكلات - Problem Geog. التى تتركز على الجوانب العلمية والتطبيقية والتخطيطية.. وتبحث عن الحلول والعلاج، سواء فى مجال الإنتاج أو الموارد أو الاستهلاك والتوزيع أو

تلخيص العصر في شخصية مصر



ويعد.. فإن عملا بهذا الحجم والطبيعة قد يبدو موسوعياً بالضرورة، غير أنه في الحقيقة أبعد شيء عن أن يكون موسوعة.. بل هو قل.. ضد موسوعة.. إلا أنه قبل ذلك ويعد نظام فكري ونسق منهجي ومعمار بنوي.. يتفيا الأصالة والخلق والإبتكار والجدة، إنه بناء عقلي في كبسولة.. يضع مصر برمتها كالبكرة في البكرة، ويستقطر مكنون شخصيتها حتى تستقطب في معادلة عسى معنا نل.. أن يجد كل مصري نفسه في هذا الكتاب.. وأسوف يريه.

أولاً: شخصية مصر الطبيعية

الكلمة المفتاح في شخصية مصر الطبيعية.. هي البساطة، بساطة تتجلى في بنيتها وعظماها الصخرية وسعات وجهها التضاريس، وتمتد إلى ثوبها الرسوبي وزاجها للناهي، بساطة تستند إلى قاعدة جيولوجية راسخة قديمة، ورغم أن هذه القاعدة أركية.. أي تعود إلى أقدم عصور البناء الجيولوجي.. إلا أن عملية بنائها لم تتمدد كثيراً.. وإنما خضعت لإيقاع منتظم.. من تتابع الضو التركيبى، يتراوح بين عمليتي الإضافة والإزالة.. في علاقة متواترة بين البحر واليابس.. مع تخطات تكتونية - أي من باطن الأرض - بسيطة أيضاً - بصفة عامة، وحين بدأ النهر.. يشق إليها طريقه.. خلال الزمن الثالث، فقد أضاف إلى مورفولوجيتها الصخرية العامة رونقه، ولكنه على طول مجراه بها.. شكل مورفولوجيته الخاصة، متمثلة في الدلتا والفيوم والوادي، وما كسبها بها من إرساليات، وأيضاً ماحدثه فوق أنبيها فرعه.. وما خلفه من بحيرات ومستنقعات وراء،

وهي تتخذ مورفولوجيتها الراهنة.. وذلك (....) عبر سلسلة من عمليات طفيان للجر من الشمال.. على نواة الياس في الجنوب.. ثم انحساره عنها بعد ذلك، ونظراً لأحادية مصدر الطفيان واتجاهه، فقد جاءت القصبة بسيطة في جوهرا، ومعها جاءت خريطة مصر الجيولوجية في النهاية بسيطة في خطوطها العرضية، جـ ١ من ٧٠).

وتتكون النسبة الكبرى من جيولوجية مصر من (....) القاعدة الأركية + الضراسان النوبي + التكوينات الطباشيرية الكريتاسية + الحجر الجيري الأيوسيني + الحجر الرملي الأرايجوسيني + الحجر الجيري للميوسيني، وتغطي نحو ٩٥% من مساحة مصر (جـ ١ من ٧٢)، وتعد النسبة الباقية للعصور التالية (البلايوسيني البلاستوسيني، والهولوسيني) بنسب محدودة، وتظهر بساطة التركيب في تتابع التكوينات من الاتدم إلى الأحدث.. من الجنوب إلى الشمال، كما تظهر في ميلها الخفيف الوحيد في الاتجاه نفسه، يؤكدنا النهر الذي يقطع هذه التناقضات العرفية، متعامداً عليها كقطاع يكشف عنها وعن تتابعها، مؤدياً بمجرها إلى تكوين حافتين Escarpments على جانبيه، نون أن يفصل استمراريتهما شرقية وغربية، وإن تميزتا في العديد من التفاصيل.

وكقاعدة عامة - تؤكد البساطة - تل صلاية هذه التكوينات أيضاً من الجنوب إلى الشمال، بحيث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام تركيبية رئيسية هي (..النواة، الرصيف الشاب، الرصيف غير الشاب، جـ ١ من ١٠٥)، ويصدق الرصيف الشاب بالنواة.. ومساحتها ثلثا مساحة مصر، ويقع غير الشاب بمساحة محدودة.. في أقصى الشمال، وتبعاً لدرجة صلابتها ومقاومتها.. تتوزع بها

ويترك ذلك منها عمودها الفكري الأيكلوجي.. الذي هيا لتعميرها بعد ذلك، وإذا كانت هي قبله.. قد بقيت طويلاً.. صخرارية الطابع.. فقد خطمها هو من أسرها الصخري، وحررها بمائته وطمعه.. من براثن الجفاف والرمال للصيغة، وحولها إلى واحة عريضة مديدة، تلك هي قصة مصر الطبيعية القصيرة، ولكنها كرواية.. استغرقت الجزء الأول (٨٠٦ صفحة) من كتابه، ذلك لأنه وثق كل حرف بها توثيقاً.. وتابعه إلى أدق تفصيلاته، دون أن يضل مطلقاً طريقه.. فقد كان مفتاحه إليها البساطة.

البناء الجيولوجي

يبدأ رواية مصر الطبيعية من للامضى الأركي الصحيح منذ كانت نواة جيولوجية (.. ضمن قاعدة أساسية صلبة قدمت القارة، وشرشات متلاحقة أحدها اليصر، تكونت أرض مصر بالكتروج، أفقياً من الجنوب إلى الشمال، وراسمياً من أسفل إلى أعلى، حتى تحولت من نواة أولية إلى شرقية أرضية مركبة مديدة، جـ ١ من ٦٩)، ويتابعها

الاتكسارات والاتواءات، كما خلفت البركة بصماتها.. حول أخدود البحر الأحمر وجبل عرينات وسيناء ومنخفض الغيوم (ج١، ص ١١٥).

وتستمر هذه البساطة إلى خطوط السطح وأقسام التضاريس، حيث تحدد هذه الخصائص الجيولوجية طينغرافية مصر العامة بشكل شبه تام، ينخفض معها بإطار نحو الشمال، وتتفق أعلى مناسيبه مع أقدم وأصلب التكوينات.. والعكس بالضرورة صحيح، ويصفه الخطاط إلى تقرير (.. أقبالهنا التضاريسية هي أقاليم جيولوجية، وأقاليم السطح هي نفسها أقاليم البنية تقريباً، ج١ ص ١٠٢).

ويُفصل بعد ذلك هذه الخاصية المهمة من شخصية مصر الطبيعية في عشرات من الصفحات (ج١ ص ١١٥ - ٢٢٥)، مبرهناً بها مقولاته الأساسية.. عن بساطة جغرافية مصر.. انطباقاً لجيولوجيتها، وكأنها أيضاً عما تطوّر عليه من تناظر وانتظام، ثم يلخص صورتها ككاتبه في عبارات مكثفة.. تمهد للتفصيل.. (....) ولقد ألفنا أن ننظر إلى صفحة مصر على أنها تتألف من عنصرين طبيعيين أساسيين. هما النهر والصحراء. ولكن البحر بالتأكيد عنصر ثالث بعد ثالث يكمل جغرافية مصر الطبيعية، ولا يمكن لهذه أن تكتم دونه، ولهذا فلا بد لأي تحليل متكامل لخريطة مصر الجغرافية أن يأخذ في اعتباره هذه الثلاثية من الخطوط الطبيعية.. النهر.. الصحراء.. البحر، وعلى الفور قد يبدو قدر من النظام والترتيب .. أو الإيقاع والتوازن الغرض، قدر من التناظر الهندسي العام باختصار، في كل واحد من عناصر تلك الثلاثية، فالتناظر إذن هو القاسم المشترك.. والنخمة الأساسية في صورة مصر الجغرافية، (ج١ ص ٢٢٤).

ولا دين لمن لا قومية له، القول بأن الإسلام ضد القومية وأن القومية كفر بالإسلام، هو هرطقة دينية وسياسية معاً، فالقومية حقيقة موضوعية خارج الإنسان والأديان بل هي في صميم القرآن وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ..

جمال حمدان

تضاريس فعلاً، فالتت حينما نظرت فتم الابتسامة السهل والرتابة السائدة، إلا من خطوط أو نقط تطل أو تنخفض قليلاً هنا وهناك عن المستوى العام للسطح، ولكن لا يكاد يشمر بها المسائر تحت قميمه، والتكاد هي تكسر خط الأفق في عين الناظر، ولكن الحقيقة مع ذلك مختلفة إلى حد أو آخر، فسطح الوادي تضاريسه، وتضاريسه السالبة والموجبة أيضاً، صحيح أنها تضاريس الحد الأدنى minimal، وقد لا تقاس بالتر .. وأحياناً بكسوره فأعلى نقطة في الوادي كله هي أقصى الجنوب بالكاد تبلغ للمائة متر، وهذا يظل سطحه دراسة في الفيزيوجرافيا الميكروسكوبية - micro physiography وتضاريس هي تضاريس مجهرية micro - Relief متواضعة للمقياس خفيفة. خفيفة لطيفة وبقية إلى أبعد حد.. لأنها أساساً تضاريس بيئة نهرية فيضية، ص ٦٩٩ - ٧٠٠، ولكنها أيضاً فاعلة إيجابية من الناحية الطبوغرافية والهيدرولوجية والبشرية، فمتر واحد فقط وأحياناً كسوره.. قد تحدد الفرق بين الحياة والموت وبين النجاة والضيق.. سواء بالفرق أو بالشرق.. بقدر ما هي سالبة إذن هذه

وقبل أن يفرغ ثلاثيته بما تقتضيه من تفصيل، يعود فيؤكد ملمعين بارزين في صفحة مصر الطبيعية، ويضع تحتها الخطوط متسانلاً بالنسبة لأحدهما عن درجة صحراوية مصر؟ ويجيب (....) مصر في جوهرها ليست جزءاً من نطاق الصحراوات الجافة في العروض الوسطى، ليست مجرد جزء فقط. ولكن قلبه ووسطه، ليست قلبه فحسب كذلك، وإنما جوامع مصفر لكل خصائصه، وتخص مركز لمنط الصحراء الحارة.. من حيث هي نوع فريد من الإقليم الجغرافي، الطبيعي، وإذا كانت الصحراء الكبرى النموذج الكامل للصحراء الحارة.. فإن مصر هي التصغير للنموذج الكامل لها، (ج١ ص ٢٤٢).

ومتسانلاً أيضاً بالنسبة للثاني.. هل لمرح التليبية سطح أو تضاريس؟.. ويجيب (..) على السطح يبدو الأمر مجرد سهل فيضى ممتد.. ينتهي إلى لنا أشد استواء وتسطحاً، يمثل ما هي أكثر انحصاراً وأكبر مساحة، والكل ينحدر بعد هذا في تدرج مطرد باهت.. لا يكاد يبين من الشلال إلى البحر، وعلى السطح أيضاً يبدو وجه الوادي شاحب للامح فاقد المعالم تقريباً، إن لم نقل بلا

التضاريس طبعياً.. بقدر ما هي موجبة بشرياً (ص ٧٠١).

وجه مصر

يستهل الفصل الرابع (وجه مصر، ص ٧٢٢ - ٧٨٥) من هذا الجزء.. بعبارة موجبة (.. بقدر ما يمتاز تاريخ مصر بالتعقيد.. تمتاز جغرافية مصر بالبساطة..)، مؤكداً ذلك بتلخيص وجهها.. وتقسيم سطحها إلى أقسامه الرئيسية في لسات خاطفة.. (.. ولا تتبدى هذه البساطة النسيية.. كما تتبدى في تلك المستمرة.. أولئك التناظر الذي يصود عناصر اللاتنسكيب الطبيعي في مصر، فعلى جانبي الهادى الذى تحف به خافتان مضطبانان في توازن ملحوظ، تتناظر صحراوان في الشرق والغرب.. بصفة مستمرة، والوادي نفسه - على وحدة الاساسية - ينقسم ما بين الدلتا والصعيد.. اللذين يتوزانان بدورهما في استقامة واضحة ما بين الشمال والجنوب، وبحول الجميع يتناظر بحران رئيسيان في الشمال والشرق، جاء، ص ٧٢٤، ويتضمنه تفصيل هذه الصورة العامة.. البابين الثانى والثالث كاملين.. من هذا الجزء، من الكتاب، حيث الثانى «للمصراوات» (ص ٢٨٩ - ٦١٨) والثالث «لواى النيل» (ص ٦١٩ - ٨١٤).

الصحراوات

تقع دراسته «للمصراوات» في ستة فصول.. تسمح له بدرستها بغاية التفصيل، يبتدئها بمناقشة مسبقة لخطوط البناء والتكوين، ومن ثم بتقسيمها إلى مجموعة من الأقاليم الثانوية.. تبدأ بعدد من العاير، وأن الصحراء الغربية تشغل ثلثي مصر (٦٨١ ألف كم^٢).. فإنها تستغرق من هذا الباب الثانى.. ثلاثة فصول (الخامس والسادس والسابع، ص ٢٨٩ -

تلخيص العصر في شخصية مصر



الدرجة الثانية، وهى ليست صحراء حصى أو رى، إلا بنسبة كسرية ضئيلة، (ص ٢٠٨)، وبعد ذلك يأتى التفصيل.

وهى أيضاً صحراء الواحات.. تتوزع بها واحات مصر الرئيسية.. (سيوة، الخارجة، الداخلة، الغرافرة، البحرية)، ويخص هذا الملح بدراسة مستفيضة (ص ٢٢١ - ٢٤٥).. أى إلى نهاية الفصل، وبذا يكشف عن خصائصها الرئيسية الثلاث:

* هى صحراء الهضاب والمنخفضات.

* هى صحراء الأحجار ثم الرمال.

* هى صحراء الواحات.

وحسب المنهج الجغرافى المتبع.. فإنه يتبع الصورة العامة بالتقسيم، ويخصص الفصلين السادس والسابع (ص ٢٤٧ - ٤٥٠).. لدراسة أقاليم الصحراء الغربية.. (.. لتقسم الصحراء الغربية إلى ثلاثة أقسام طبيعية واضحة، تتابع كهضبات ثانوية من الجنوب إلى الشمال، وتتفاوت بدرجات مختلفة.. ليس فقط في الارتفاع أو التركيب الجيولوجى، ولكن كذلك فى المناخ والنبات وأنماط الحياة البشرية، ولهذا تعد بحق أقاليم الصحراء الغربية وتلك هى: (ص ٢٤٧)

* الهضبة الجنوبية.. جنوب خط الداخلة / الخارجة / أبو منقار.

* الهضبة الشمالية.. شمال خط سيوة / القنطرة / النطرون.

* الهضبة الوسطى بين الخطين.

ويتابع كل إقليم منها بما يقتضيه من تفصيل، من النواحي الجيولوجية والبنوية والتضاريس، بإهتمام خاصها بالهضبة الشمالية.. التى يفرد لها الفصل السابع بأكمله (ص ٤٠٢ -

٤٥٢)، يخصص الخامس منها.. لأبعادها المكانية.. وشكلها العام، ثم لخصائصها الرئيسية، فهى.. (.. تتخذ شكل المستطيل.. طوله نظرياً ١٠٠ كم.. ومرصه ٦٦٦ كم، وهى النموذج الكامل للصحراء، ويلخص مورفولوجيتها العامة.. (.. هى صحراء هضبة ومنخفض Plateau and de pres- sion، فحسبها موضوع أساساً فى قالب هضبة عظمى، فخصصها إلى عدد من الهضاب الإثيمية والثانوية.. سلسلة من المنخفضات الكبيرة والصغيرة، (ص ٢٩٠)، وينصل من بعد.. فى وصف هذه المنخفضات.. وتحليل خصائص كل منها، منتقلاً بتعمق إلى شرح نظريات تكوينها (ص ٢٩٩ - ٢٠٨)، موضعاً تكويناتها للصخرية.. تحت عنوان «صحراء الحجر والزل».. (.. من الناحية الليثولوجية.. فإن الرمال تسجل أعلى نسبة لها.. فى أى جزء من مصر على الإطلاق، تشغل أكثر من ثلثها، مقابل أقل من الثلث للصخور، فهى إذن صحراء حجر أو حصى فى الدرجة الأولى، وصحراء رمل أو عرق فى

(٤٥١)، يتناول فيها خصائص الطبوغرافية والمائية والاقتصادية.. وأقسامها الثانوية، مع التركيز على منخفض القطارة والنظرون ومضبة مارميكا ومنطقة مطروح.

الصحراء الشرقية

وإذا كانت الصحراء الغربية.. قد شغلت ثلاثة فصول من هذا الجزء، الأول المفصص «لشخمية مصر الطبيعية» فإن دراسة «الصحراء الشرقية».. قد شغلت منه فصلين (الثامن والتاسع، ص ٤٥٢ - ٥٢٨)، يأتي أولهما تحت عنوان «صورة الصحراء الشرقية».. يتناولها فيه من حيث الشكل والامتداد (.. مساحتها نحو ٢٢٥ ألف كم^٢ .. فهي ربع مساحة مصر تقريباً، ويحدها ثلاث شقيقتها الغربية، بطول نحو ١٠٠ كم، وعرض يتراوح بين ١٥٠ - ١٨٠ كم)، ويتابع تركيبتها الجيولوجية وتضاريسها ومناخها وشبكة تصريفها الأساسية، محدداً خصائصها الرئيسية في كونها:

* صحراء الحجر والحصى.. حيث لاتغطي الرمال - بعكس الصحراء الغربية - سوى كسر ضئيل من رقعته، ويتشابهان في شذالة نسبة الحصى.. أي سرير العرب.

* وهي بعد ذلك.. صحراء الجبل والوادي، حيث تبرز الإودية بها باعتبارها أهم ملامحها، فهي بالنسبة لها كالتنخفضات والواحات.. بالنسبة للصحراء الغربية.

* ونتيجة لهذه الإودية.. تبدو حالة تامة من الهضاب المقطعة dissected، وهكذا إذا كانت الصحراء الغربية.. هضبة حافات ومتخفضات.. فإن الشرقية في النتيجة الصافية.. على حد تعبيره.. هضبة جبلية وديانية.

* وهي في المحصلة الأيكولوجية..

«ليعلم الخونة المتطرفون الذين، يرفضون القومية العربية أنهم إذا كانوا يصرون على نبذ القومية، والتمسك بالإسلامية فإن هناك مسلمين على استعداد لنبذ الإسلامية والتمسك بالقومية إن لم يكن إيماناً فعناداً، جمال حمدان

صحراء الرعى.. نتيجة مايتتها وسيل أوليتها (ص ٤٧٢)، ولكنه رعى فقير.. ورعى بلا زراعة.. لم يذ إلا إلى نظام بشري مظلل (٤٧٦).

* وهي بلا شك منجم مصر (٤٧٧).

* وهي وإن كانت صحراء عزلة.. إلا أنها إقليم عبور (ص ٤٨١)، موجراً بذلك لب جغرافيتها وتاريخها،.. ويفصل مقلوته هذه ويفسرهما، محدداً ضوابط عزتها ودائع عبورها.. عبر تاريخها، ملكيتها شبكة درويها.. وموانئها القديمة على البحر الأحمر، وعلاقة هذه للوادي بالمصور النيلي (ص ٤٨٤)، مخفئاً هذا الفصل الثامن.. بنظرة استشرافية.. تحت عنوان «بين الحاضر والمستقبل».

ومثلما اتبع بالنسبة للصحراء الغربية.. فإنه يخصص الفصل التاسع (ص ٤٨٧ - ٥٢٨) لأقاليم الصحراء الشرقية.. (.. الآن - وعلى أساس من البنية والتضاريس.. يمكن تقسيم الصحراء الشرقية إلى أقاليمها الطبيعية الدخلية، فهناك أولاً.. الجبال في الشرق، ثم الهضبة في الداخل، (ص ٤٨٧)، ويفصلها في ذات الصفحة إلى (جبال البحر الأحمر، تلال البحر الأحمر، الهضبة الجنوبية، الهضبة

الشمالية، صحراء شرق اللتا..) متاولاً كل قسم من هذه الأقسام الخمسة الطبيعية.. يضيء من التفصيل.. مقترناً بنظرته الأيكولوجية.. التي تربط بين خصائصها.. والتكوين البشري في أجزائها، متابياً أيضاً علاقاتها عبر التاريخ.. بقطاع النيل الموازي لها غرباً (ص ٤٩١ - ٥١٠).

وهي دراسته التفصيلية عن هذه الأقسام.. يذكر عن الهضبة الجنوبية.. (وتعرف أيضاً بهضبة العبادية - نسبة إلى قبائل الإبل البدوية.. التي تسود المنطقة)، ويصدها.. (.. هي هضبة مستطيلة، طولها نحو ٤٧٠ كم، تتراعى إلى الجنوب من ثنية قنا، منحصرة بين وادي النيل وجبال البحر الأحمر، وتشغل نصف هضبة الصحراء الشرقية إلا قليلاً). ويتابع تفصيلاتها.. من حيث دورة الإودية وخصائصها.. على وجه التحديد، ويذكر عن قسمها الرئيسي الثاني.. الهضبة الشمالية.. (.. وتعرف بهضبة المعارة.. نسبة إلى القبيلة العربية البدوية السائدة بها، وتمتد بمثل طول الهضبة الجنوبية.. أي ٤٧٠ كم.. إلى الشمال من ثنية قنا، حتى طريق القاهرة / السويس، منحصرة بين وادي النيل ووادي قنا وسلاسل البحر

تلخيص المصدر في شخصية مصر



واقتصادياتها، وهيكلها العمراني العام ويقسمها إلى أقاليمها (ص ٥٦٠).. التي - يجمعها في (السهول الشمالية، إقليم القباب، السهول الداخلية، هضبة النيل، هضبة العجوة، جبل الطور، شكل (ص ٥٦١)، ويتابع كل قسم منها بالدراسة التفصيلية (ص ٥٦١ - ٦٠٨)، ويكمل صورتها بدراسة خليجية.. السويس والعقبة (ص ٦٠٨ - ٦١٢)، منتهيا إلى مقارنة لها دلالاتها.. ينهى بها تحليله لهما.. وأيضاً للفصل كله (.. السويس خليج بقول غنى أرضاً وماء، بينما العقبة خليج جاف بتروليأ، ويفسر هذا الفارق بعض مظاهر الاختلافات البشرية والعمرانية على شواطئ الخليجين وفي مياهما، ولأن الفارق التاريخي والبشري إنما أتى - يقيئاً - من تغرد خليج السويس بفئة ملاحه الشرق - الغرب العظمى، فكان شرياناً عالمياً، حيث ظل العقبة منزوياً كزقاق مطلق مظلم شبه مهجور، وإن بدا يتحول مؤخراً إلى حارة أو عطف محلية لأسباب طارئة عابرة غالباً، (ص ٦١٢).

نهر النيل

ويتضمن الباب الثالث الخاص بواى النيل (ص ٦١٥ - ٨٤١) أربعة فصول، يخصصها لجوانبه الطبيعية بالتفصيل، يبنوها بديزوغرافية النهر (الفصل ١١ ص ٦١٩ - ٧٨٨)، ثم «مورفولوجية الواى» (الفصل ١٢ ص ٦١٩ - ٧٣٢)، ثم «الوادي» (الفصل ١٣ ص ٧٣٢ - ٧٨٨)، وأخيراً «الدلتا» (الفصل ١٤ ص ٧٨٩ - ٨٤١).

وتتضمن دراسة فيزيوغرافية النهر.. العشرات من العناصر التفصيلية، تشمل الامتداد والاتحاد، الجرى، الخواص، الجنايل، الأوبية المتنتية إليه، فرعاً الدلتا، التمرجات، الجزر النهرية

مساحة الدلتا، وتبدو مثلاً كمثلاث منتظم بدرجة أو بأخرى، ارتفاعه من رأس برون حتى رأس محمد نحو ٣٨٥ كم، وأقصى عرضه بين السويس والعقبة.. نحو ٢١٠ كم، أى أن طوله ضعف عرضه.. إلا قليلاً، (ص ٥٣٩).

وتحت عنوان «وجه سيناء» (ص ٥٤٥).. يلخص خصائصها.. (.. سيناء، توجز للمصحاء الشرقية بصفة خاصة، فهي تمثل تضاماً مكثفاً ومصفراً في مثل للأقاليم الطبيعية والجغرافية، وهي العقدة الطبيعية التي تلحم أفريقيا بقاسيا، بل إن فيها تجتمع مصر والشام والجزيرة العربية جيولوجياً وتضاريسياً، فالسهل الساحلى إنما هو استمرار لسهول فلسطين، والهضبة الوسطى امتداد لهضبة بادية الشام، أما كتلة الجبال الجنوبية فعقدة الالتحام المشتركة بين جبال حافتي الأخدود التكتونيتين في حوض النيل والجزيرة العربية، (ص ٥٤٦).

ويخلص بعد ذلك في خصائصها، يستهلها بشبكة التصريف وتحليل عقديتها المناخية والنبتية، ومواردها

(الأحمر، ص ٥١٧)، ويتابع أيضاً تفصيلاتها من حيث البنية والتضاريس وشبكة الأودية، وينهى هذا الفصل.. بدراسة مسببة عن «صحراء شرق الدلتا».. باعتبارها.. (.. نهاية للصحراء الشرقية في أقصى شمالها، وأيضاً في أضعف صورها أو أعدل قطاعاتها.. شكلها أقرب إلى مثلث قائم الزاوية، أضلاعه طريق القاهرة / السويس جنوباً، وقناة السويس شرقاً، حدوده لثا النيل غرباً، أما رأسه فمعدن نهات بحيرة المنزلة، (ص ٥٣٩)، ويقسمها إلى نطاقات.. يتابعها من حيث تاريخها الجيولوجى وسطحها وخطوط أوديها، وينهى دراسته عنها.. بما يتوقع لها.. (.. قد تبدأ الصحراء الشرقية.. لامن اطراف بحيرة المنزلة.. ولكن من تخوم وادى الطبيلات، بينما تتحول صحراء شرق الدلتا برمتها.. أو في معظمها إلى جزء لا يتجزأ من الدلتا الكبرى نفسها، (ص ٥٣٨) بذلك في إطار برامج تنموية زراعية صناعية شاملة، تدعو لها إمكانات هذا الثلث الصحراوى الكبير وموارده.

شبه جزيرة سيناء

وبعد الصحراويين .. يتوجه إلى «سيناء» .. هذه التي تتألف منه فائق الاهتمام في مجموع أجزاء كتابه.. من النواحي الطبيعية والبشرية والاقتصادية والجيوسراتيجية جميعها، يشير إليها دائماً.. ويكرر التأكيد على أهميتها الجغرافية والتاريخية.. في الماضى والحاضر والمستقبل معاً، ويخصص لها هنا.. في الجزء الأول منه.. الفصل العاشر بأكملها (ص ٥٣٩ - ٦١٢).. لدراسة خصائصها الطبيعية وحدها، يستهلها كمعجها بصورتها للكلية.. تحت عنوان «الهيكل العام».. ويحده.. (.. سيناء.. ٦١ ألف كم^٢ حوالى ٦٪ من مساحة مصر، أى نحو ثلاثة أمثال

البحيرات المقتطعة، المائية، المحمودة..
واكل منها تفصيلاتها وعناوينها الثانوية،
وفيما يلي أبرز ماورد ذكره في هذا
الفصل، خاصة مايتصل منها بموزاييك
الشخصية الطبيعية لصمر المعمورة:

● خصائص المجرى:

.. إن الأطوال الفعلية مقيسة على
واقع خريطة النهر، توخى أن طول فرعى
اللتا ٤٨٤ كم، مقابل ١٠٥٢ للصعيد، أى
أن فرعى اللتا.. نصف نيل الصعيد
بالكاد، وهذا على الفور يأتى عكس
للساحة تقريباً، حيث إن اللتا نصف
مساحة الصعيد (٢٢ ألف كم^٢ مقابل ١١
ألف كم^٢ تقريباً)، وفى النتيجة فاللتا
خارجية بحرية أكثر بالمواقع، والصعيد
بالطبيعة أكثر نهرياً من اللتا.. داخلى
قارى أكثر، (ص ١٢٧).

.. القاعدة العامة أن الانحدار يقل
بالتدرج... كلما تقدم النهر شمالاً، ولكن
اللتا أشد من الصعيد انحداراً بصفة
عامة، فعلى حين يبلغ معدل الانحدار من
أسوان إلى القاهرة نحو ٥ بوصات فى
الميل، فإنه يبلغ فى اللتا ٨ بوصات فى
الميل، (ص ١٢٢).

.. الاتجاه العام للنهر... هو إلى
الشمال بالطبع.. أى طولى المجرى، ولكن
مع وجود انثناءات وتفرجات إقليمية،
وأحياناً ابتعادات وانحرافات، تتمثل فى
ثنية كورسكور الدى، وثنية قنا بصفة
خاصة، حيث قد يتعامد النهر على
محوره العام (ص ١٢٥).

.. عرض النيل فى مصر يتناهى فى
متوسطه نحو ثلاثة أرياف الكيلو، ولكنه
يتفاوت كثيراً إقليمياً ومحلياً، وهذا يشير
إلى علاقة طبيعية دالة، وهى أن عرض
المجرى يتناسب طرئياً مع عرض الوادى
نفسه بعامه، (ص ١٢٨).

.. يزداد المجرى تعرجاً وانثناءً... كلما
اتجهنا شمالاً، مع كل ما يرتبط بها من

، الصحوة الإسلامية التى تتحدث عنها
الجماعات المتطرفة ماهى إلا صحوة الموت
أو رقصة الذبيح، بعد طول احتضار استمر
قرناً أو قرنين وهى صحوة لفظية مبعثها
التهور المجنون ليس إلا، .

جمال حمدان

.. يعد النيل نموذجاً مثالياً لذلك
النوع من الأنهار الذى يعرف بالفرعية
للتداخل، exotic, intrusive، فهو
يجرى باليهام فى وسط جاف تماماً،
مستخدماً مائيته من بعيد خارج الحدود،
فليس مصدره موضعياً أو محلياً، ولا
يكاد يستفيد من الأمطار المحلية.
(ص ١١٤).

.. وفى رحلته داخل مصر.. يتعرض
النهر لأقذر معين من الفاقد.. سواء
بالبحر أو التسرب، وقد قدر الفاقد بما
يتراوح بين ١٥ - ٢٥ ٪ من مائته، ويقدر
فاقد التسرب بنحو ٥ مليارات م^٣.. وبقيّة
النسبة فاقد التبخر. (ص ١١٥).

.. ألقى السد النوبة المائية السنوية
للنهر، فقد وضع نهاية الفيضان وكل
أوضاعه ومظاهره، أى وضع نهاية
لفيزيوجرافية النهر الطبيعية، وأدى بدلا
منها إلى نظام نهري جديد.. من صنعه.
(ص ١١٨).

.. كم هى مذهلة كمية المياه الجوفية
المرتدة إلى النهر فى فصل الجفاف،
حسبها أنها كافية لتعادل كل فاقد البحر
الحاد فى أبريل ومايو ويونيو، ويقدر
بنحو ١٠ مليارات م^٣ سنوياً، نصفه فى
الصعيد، (ص ١٢٣).

اشباه جزر وشطوط ملحية ويصيرت
مقتطعة.. (ص ١١٤).

.. النيل المصرى لاشك نهر جزر -
نهر جزى - يغص بالجزر النهرية التى
ترصع مجراه على امتداده من الشلال
للبحر، فهناك نحو ٢٠٠ جزيرة تختل
المجرى من أديندان حتى للصعيد..
(ص ١١٥).

● مائية النهر

.. بالأرقام يقدر إيراد النهر الطبيعي
السنوى عند أسوان بنحو ٨٢ مليار م^٣،
ولكن هذا الإيراد يتفاوت حول متوسطه
من عام إلى عام، قد يصل إلى أن يعادل
لحد الأقصى.. أكثر من ثلاثة أمثال
الأنفى، أو بنسبة تتراوح من ١٠٢.١.
(ص ١١٥).

.. يبلغ نصيب الفيضان منها ٦٨
مليارات، أى بنسبة ٨٢٪، ومعنى هذا
عملياً.. هو أنه إن تكن مصر هى النيل..
فإن النيل هو الفيضان، ومن ثم فمصر
هبة الفيضان (ص ١١٥).

.. الدخلى للمائى لمصر.. يعادل بصيغة
للكافى المطرى ٨٠ - ١٠٠ بوصة سنوياً،
أى قدر مايصيب الغابة الاستوائية أو
للموسمية.. (ص ١٨٦).

تلخيص المصر في شخصية مصر



مقمر تحف به الانكسارات في معطم قطاعاته.. سواء بالموازاة أو بالانحراف أو بالتقاطع، ثم شارك النهر بالتعريف في تكوينه، وعلى طوله يتناقل بين تركيب الإطار للهضبي المحيط فالوادي متجانس على الجملة باستمرار، في حين يتغير الإطار بانتظام، (ص ٧٣٣)،

ويربط بين تضاريس الوادي كالحواض متتابعة وبين الري الحوضي القديم (.. وفكرة الري الحوضي كمبدأ.. إنما هي تعبير هيدرولوجي أولى عن الحقيقة التضاريسية الأولى في جغرافية الوادي، مثلاً هي إفادة أساسية منه (ص ٧٣٧)، وتمتلك شبكة الترععة هذه الإفادة، فالترع في الصعيد اقصر، نكل نقطة على قطاع النهر عبره هي مخرج ميسور لترعة جديدة، ومن ثم فلا رياحات في الصعيد.. حيث يقوم النيل نفسه بدور الرياح، وكذلك هو المصروف الرئيسي (ص ٧٣٨)، وما يحيط بالنهر.. وإن اصطلاح على تسميته بالجبل.. ما هي إلا حواف متمواجها ما بين محديات التلال ومقمرات الودية القصيرة التي تفصل بينها على التعاقب.

وإلعل أبرز حقيقة في جغرافية الوادي بعد ذلك.. هي تمثل سهله الفيضي بنسبة ١:٩ بين الضفة الغربية إلى الشرقية، ومعنى ذلك أن الصعيد ليس ببساطة سوى الضفة الغربية (حيث تتركز الأرض السوداء بكل ما تحمله من مظاهر الحياة وال عمران والحضارة.. (ص ٧٤١).

ونكترة تركيبية ختامية، يقسم الوادي طبيعياً إلى (الودية، الجنوب الأقصى، ثنية قنا، الجذع الجنوبي من نجع حمادي إلى أسبوط، الجذع الشمالي من منفلوط وجبروط وإقليم العلق من الواسطي إلى رأس الدلتا، (ص ٧٤٢).

قطاعات رئيسية، الوادي بلا سهل حتى جنوب أسوان (نقطة الصفر)، والسهل الفيضي من أسوان إلى القاهرة، ثم أخيراً الدلتا، (ص ٧٨٥).

الوادي والدلتا والفيوم

أما دراسته للوادي والفيوم (الفصل ١٢ ص ٧٣٣ - ٧٨٨) فتبدأ بالوادي من حيث البنية والتضاريس، أشكال الأرض وأسماء الأماكن، ثم أقاليم الوادي، أما «الفيوم» فيستعملها بالتركيب الجيولوجي، ثم الإطار الإقليمي وجه الفيوم، هيدرولوجية جغرافية، مشكلة الفيوم، ويختتمها أيضاً بأقاليم الفيوم الطبيعية، مع إشارات مسهبة لخفض الريان.

ويصدد في السطور الأولى من الفصل (٧٣٣)، مسعوية تقسيم (الوادي+الفيوم+الدلتا) إلى أقاليم ثانوية.. بسبب تجانسها الطبيعي العام، وحين يبدأ بالوادي.. يلخص بيته في (.. سواء أكان الوادي في نشاته التوائية أو انكسارية أو وادي تعرية نهري.. أو الثلاثة معاً، فإنه موضوعياً التواء

.. ليس النيل الذي نراه يتوج لاتند سكيب الوادي.. هو كل النيل الحقيقي، ثمة في الواقع نيلان: ظاهري على السطح.. هو النيل العلوي أو السطحي، وباطني.. هو النيل السفلي، فما يتسرب في الأرض.. يعود فيجتمع في طبقات معينة منها، تستغل فعلاً منذ القدم.. وعلى نطاق واسع للزراعة والشرب وتقدر جملة المخزون منها في الطبقة الحاملة للمياه الجوفية ٧٠٠ مليار م^٣، تتوزع بين البلتا.. ٤٥٠ مليار، وبقيتها في الصعيد. (ص ٧٢٤).

.. الري أسهل شمالاً، والصرف أسهل جنوباً. (ص ٦٧).

● الإرسابات النهرية:

.. ينقل النيل إلى مصر وجبة الغرين الشهيرة، التي بني بها واديه الرسوبي وسهله الفيضي ولقناه عبر العصور، وإليها ترجع خصوبة مصر، وبتفاوت حجم الحمولة بحسب حجم الفيضان، وتقدر في المتوسط عند وادي حلفا بنحو ١١ مليون طن. (ص ٦٧٤).

.. تصنف التربة المصرية إلى أربعة أنواع أساسية.. هي التربة الصلصالية السوداء الكثيفة السمكية، والصلصالية السوداء الكثيفة متوسطة السمك، ثم الصلصال الرملية، وأخيراً التربة الرملية أو الحصبائية. (ص ٧١).

.. وكما يتحدر اتساع الوادي من الجنوب إلى الشمال، فكلكت تتطور طبيعته الرسوبية، فرواسب الطمي والخرين لاتأكد تظهر قبل أسوان، ومن هنا التسمية الفرعونية لجزيرة فيلة - pi lac بمعنى الزاوية.. أي نهاية الأرض، ثم تنقل الرواسب ضيقة حتى ثنية قنا. ثم تقتشرش أرض الوادي بسفحاً إلى أن تصل إلى الدلتا، فتتفرج كالمرجحة بلاحدود، وبهذا أيضاً ينقسم الوادي من حيث الإرسابات النهرية إلى ثلاث

ويخصص لكل قسم منها ما يوضح خصائصه بشيء من التفصيل.

وتبدأ دراسته للقسم الثاني (الفيوم ص ٧٥٨)، بتركيبه الجيولوجي، ثم إطار المنخفض الفيومي (٧٦١)، أما وجه المنخفض فيصوره (..) بين الدائرة والمثلث والكل، يبدو شكل الفيوم أشبه على الجملة بوقية شجر الاسفندان ma-plc، غصنها أو عودها القصير هو وادي بحر يوسف من اللاهون إلى مدينة الفيوم، ومرتفعاتها هي شبكة الترع والمصارف المتشعبة داخلها، بهذا الشكل.. وبمساحتها البالغة ٢٨٠ كم^٢ ويبلغ محيطها ١٨٠ كم.. تذكر أعلى نطاق مصفر.. ولكن بشدة بصورة اللبنة.. بل وواى النيل كله، ص ٧٦٩).

ويحدد خصائص المنخفض في انخفاضه (أعق اقاليم الواى جميعاً، ص ٧٦٥)، وأشدها انحداراً (..) يكاد يعادل انحدار وادى النيل بأسره من أسوان إلى البحر المتوسط، ص ٧٦٥)، وفي انحداره على شكل مدرجات (..) فهناك ثلاثة مدرجات أساسية.. تتسارع في الانحدار بإطراد..، وعلى تلك المنحدرات المتجهة نحو بحيرة قارون بعمامة.. تجرى شبكة للجارى المائية الطبيعية والصناعية التى تعكس شكل سطح المنخفض، وبهذا الانحدار الطبيعى تتمتع الفيوم - حتى من قبل عصر الرى الدائم في وادى النيل، بالرئى المستديم واليرى بالراحة معاً.

ويطلق على الفيوم مصفر الصفرى.. مفسراً ذلك (..) من هنا جميعاً عدت الفيوم في منخفضها المنحدر.. تصفيراً مركزاً مكثفا ومتضاملاً لبحر النيل، وجات التسمية المرفقة مصفر المصرى Little Egypt، تماماً كما تعد سيناء على ضلوع مصر الصحراء (مصفر الصفرى الأخرى، Egypt Minor، وإن اختلف المعنى

«الحركات الإسلامية المتطرفة هي وياه دورى يصيب العالم الإسلامى فى فترات الضعف السياسى، أمام العدو الخارجى، وهى نوع من التشنج الطبيعى، يسبب عجز الجسم عن المقاومة، ثم الآن تحولت إلى وياه شامل يتحول بدوره إلى وياه مزمن» . جمال حمدان

درجة الاستواء، في مرآة أسماء الأماكن، ووقتتها كالعادة بالاتسام الداخلية تحت عنوان «الاقليم اللبنة الطبيعية، مع إشارات مسهبة لنطاقه الشمالى وبجيرات»

وعن شكلها يذكر (..) لبنة النيل شكلاً وحجماً وتركيباً هي من أقرب دالات الانهار جميعاً إلى فكرة اللبنة النموجية، وهي لبنة نافسجة فيزيوجرافيا، فسيمة تتجاوز ٢٢ ألف كم^٢ بما في ذلك البحيرات والكتبان، هلالية الساحل، شمعية اللد والجزر، ص ٧٨٩ - ٧٩٠)، ويتابع مراحل بنائها.. مصداً المرحلة الحالية (..) بأنها مرحلة توقف نسبي.. إن لم يكن نهائياً عن النمو، وذلك منذ إنشاء السد العالى الذى احتجز كل الطين، لقد ولى.. إلى الابد فيما يلوح.. عصر تقدم ونمو اللبنة، وأضحى خطر التآكل يهدد الساحل الشمالى، دع عنك مشروع اللبنة الكامنة تحت البحر الذى لن يكون بعد الآن (بدأ، ص ٧٩٤).

وعن مروجتها من حيث الشكل والرقعة (..) جسم اللبنة الأساسى فرشاة غطائية أو رقعة غطائية واحدة متصلة..)

والوضع والطبيعة في الحالين بالبحر، وفي هذه التسمية لفتزال معبر بما فيه الكفاية عن جوهر شخصية الفيوم الإقليمية في ذاتها، ثم عن جوهر تفريدها داخل شخصية مصر الإقليمية ككل، ص ٧٧٠).

أما عن اقاليم الفيوم الطبيعية.. فتتمثل في (..) لبنة اليوسفى، قارون وسهلها، تجويف الشمال، التجويف الجنوبي، حوض الفرقص ص ٧٧٢ - ٧٧٧).

ويأتى دور اللبنة في النهاية (الفصل ١٤ ص ٧٨٩ - ٨٤١)، يتصدرها عنوان «النموذج النضج الفزيوغرافى»، ورواء عناوينه التفصيلية (المساحة، البروز، البحيرات، الساحل الانسيابى، قمة النمو أو نهايته، ثم يأتى عنوانه الرئيسى الثانى «مروحة اللبنة».. الشكل والرقعة، ورواء أيضاً عناوينه الخاصة (بين شرق وغرب اللبنة، مدى التناظر، بين نواثر العرض، ثم العنوان الرئيسى الثالث «صفحة اللبنة: السطح».. مشتملاً على تفصيلاته (مدرج خفيض، الفاصل الرأسى، أنواس منتظمة، مدرج مائل، ورقة شجر مقلوية، السطح والمائية،

تلخيص المصر في شخصية مصر



التخلف.. بمثابة همزة الوصل بين الباب الرابع.. والباين الخامس والسابع، أما الباب الأخير من هذا الجزء.. والسابع من كتابه.. فيخصصه لنظريته العامة.. عن «البناء الحضارى والأساس الطبيعى».. المستندة إلى فريضة الجذرية عن «الموضع والموقع».. هذه التى تتردد ككلمة أساسية فى تحليلاته، حيث يتناولها التفصيل فى فصول هذا الباب (من ٢٦ إلى ٢٨) الثلاثة.

ويأتى الفصل الأول من هذا الجزء (فصل ١٥) تحت عنوان «التجانس الطبيعى».. (ص ص ١٢ - ٥٨)، يتابع فيه ما خصص له.. الجزء الأول بأكمله (شخصية مصر الطبيعية)، بما يمكن معه اعتبار هذا الفصل.. تنمعة له واستكمالاً، مع تميزه بتوجيهه وتكييفه للكشف عن التجانس الطبيعى، أى إخضاعه لذات الرؤية العامة، بما يجعله فوق كونه ملحفاً وتنمعة.. بمثابة همزة الوصل للمنهجية والموضوعية والفلسفية.. بين الجزئين الأول (الطبيعى) والثانى (البشرى)..
من خطة كتابه ويثائه، نل على ذلك مقولته الأساسية التى يستهل بها هذا الفصل (.. التجانس الطبيعى..

صفة جوهرية فى البيئة المصرية (ج٢ ص ١٢) بما يعنى أن كفاءة صور التجانس التالية .. إنما تنبثق من هذه القاعدة الطبيعية وحين تواجه مشكلة ثنائية البيئة الطبيعية المصرية.. بين الصحراء والراى.. بإلجائها بمقولاته عن البيئة الفعالة.. أى المنتجة.. وتتمثل فى الراى.. والبيئة غير الفعالة.. أى الصحارى، وبذا تستمر قاعدة التجانس.. ولكن يتمثل ثانئ.. تجانس البيئة الفعالة + تجانس البيئة غير الفعالة، مكثفاً ذلك فى أن مصر (.. من الانقسام ذات اللفظة الثنائية -Zweik lang، ج٢ ص ١٢).

• انطبع التجانس السكانى فوق الزراعة، ومقاييسه.. وحدة الامل والتوزيع والكثافة.

• صيغ التجانس العمرانى - حول ماسبق.. من القرية إلى السوق إلى المدينة المتوسطة.

• وحدة الوطن السياسى.. ثمرة ماسبق، ومقاييسه الدولة المركزية وثبات حدودها.

ومن بعد.. يتوجه بكل قوة لإثبات فروضه، بطول صفحات الجزء الثانى (١٠٨ صفحة) من كتابه، وخاصة الباب الرابع منه (ص ص ١٢ - ٣٦٢) الذى يتصدره «التجانس».. كعنوان رئيسى، يفسر جميع فصوله (من ١٥ إلى ١٩)، ويتصاعد من قاعدة التجانس السارية.. ويكثفها فى صيغة «الوحدة» (التجانس - الوحدة)..
حين يتناول «الوطن السياسى» مفرداً لذلك البابين الخامس والسادس (ص ص ٣٦٢ - ٧٨٢) بفصولها الستة (من ٢٠ - ٢٥)، ويمكن اعتبار الفصل العشرين من بينها.. وعنوانه (.. من المصير الحضارى إلى

ويتابع حدودها الغربية والشرقية والشمالية، أما صفحاتها.. فإنها رغم ما تظهر به (.. كسطح بحر هادئ.. إلا أن بها قدرًا مهبطاً من الاتجار والتفنن، تقع نصف مساحتها تحت خط كوتور ٥ م، ص ٨٠٢)؛ وفى متابعة شيقة - يضع أسماء قراها فى مرآة خصائصها (ص ص ٨٠٧ - ٨١٠)، وكعهده مع الراى والقيم - يحدد أقاليمها الطبيعية فى (الإقليم الجنوبى بين رأس الدلتا وكوتور ٧ م، والإقليم الوسط بين كوتورى ٧ - ٣ م، والإقليم الشمالى دون كوتور ٣ م وحتى البحر، ص ص ٨١٠ - ٨١١)، ويقدم ظاهرها الفزيوغرافية الرئيسية فى نوع من التحليل الجيومورفولوجى المسبب، من قبيل ظهور السلخانة (ص ٨١٢)، نطلق البسرائى (ص ٨١٦)، البحيرات الشمالية (ص ٨١٨)، نطاق الكتبان الرملية (ص ٨٢٤)، وينهى بذلك الجزء الأول الرئيسى من عمله.

ثانياً: شخصية مصر البشرية

إذا كانت الكلمة المفتاح فى شخصية مصر الطبيعية هى «البساطة»، فإنها بالنسبة لشخصيتها البشرية.. تتحدد فى التجانس، وبالنسبة لهما معاً.. فهى البساطة المزدوجة للتجانس، وتستند نظريته العامة عن التجانس.. إلى مجموعة من الفروض المتتابعة (التجانس الطبيعى - التجانس المادى - التجانس السكانى - التجانس العمرانى - وحدة الوطن السياسى..)، وذلك على النحو التالى:

• التجانس الطبيعى.. فى مصر المعمورة.. بمثابة القاعدة لكافة صور التجانس.

• إذا كان النهر (بمايته + تروته) وراء التجانس الطبيعى.. فقد أفضى ذلك إلى التجانس المادى (الزراعة).

ويمر بتجانس البيئة إلى النهر بصورة مطلقة (...) فالوادي كله وحده فيضيه، أرضه من تشكيل مائه، والنهر هو الضابط الأساسي... إن لم يكن للطلق لشكل اللاندسكيب الطبيعي، ولهذا فإن النيل يمنح أرض مصر من تجانسه.. بقدر ما يسيطر على حياتها.. (ص ١٢)، وهكذا يتصاعد التجانس حتى يتخلل نسج شخصية مصر.. ويصبح جميع خيوته، ويجعل النيل في مصر للعمورة بيئة احادية تماماً.. ذات نمط واحدة eimklang .. يسيطر إيقاع الحياة فيها (ص ١٤)، وتتحدد عملية تجنيسه لها في هيدرولوجيته وإرصاداته.. أي للآه والقرية، فهما عاملان التجنيس الطبيعي (ص ١٤) ومن ثم البشرى والاقتصادى.

ولكن هذه النمطة الواحدة تقصع من جذباتها المكانية، هذه التي يعسرها بمقولاته الثالثة عن «الحدج» (...) وفي النتيجة.. فإنه من الصعب أن نجد بلدًا يفسخ في ملامحه القانون التدرج كوجه مصر، فإذا كان التجانس هو قانونه الأول.. فإن التدرج قانونه المكمل، والتدرج ضد التغير أو التحول للمفاجئ، وهو لا يؤدي إلى التراكم بحيث يؤدي إلى تبلور فروق محسوسة، فإذا ما ظهرت فروق نوعية بين أقصى شمال الوادي وجنوبه، فإنه لا يعنى تناقرا ينقض مبدأ التجانس القاعدى الأساسى، بقدر ما هو اختلاف إقليمي ثانوى التدرج، ويبقى الجسم الأساسى من مصر والتجانس جوهره والتدرج مظهره، (ص ١٤)، وإذا بنى أيضاً بالتدرج.. ما يتولى عليه التجانس المطلق من اختفاء القسما وشحوب الصورة (ص ٢٠).

ويعد أن يدعم قواعده النظرية بمقولاته.. ينطلق إلى تطبيقاتها في المجالات المختلفة، وكما ربط بين التركيب الجيولوجى والتضاريس.. يربط بين الأخيرة والقرية (...) تربط التضاريس

«أسوأ دعابة وأكبر إساءة للإسلام هي الإسلام السياسى بالمعنى الأصولى، الإسلام السياسى إذن نوعان، كما يمكن تصنيفه: الإسلام السياسى الحميد ويساوى تحرير فلسطين أساسا بالإضافة إلى تنمية وتطوير العالم الإسلامى، والإسلام السياسى الخبيث ويساوى الثيوقراطية والدولة الدينية».

جمال حمدان

التجانس (...) إن لم يكن مناخ مصر.. هو نموذج التجانس الناس، فإنه على الأقل أكثر عناصر البيئة المصرية تجانساً بالتكثيد، (ص ٢١)، ويذكر ما يفسر التجانس للناس جغرافياً وفلكياً، يتابعه إلى تصنيفاته للمكانة من كافة عناصره وخسائمه التي تدل على التجانس أيضاً وتثبت (الحرارة، للآرية، الرياح، التساقط وغيرها)، وكما يكشف عن تجانسه بوضوح تدرجه، ويضمه إلى منظومته الطبيعية المتجانسة، ويكمله إلى صورته العامة كما يلي (...) إن الجزء الأكبر من رقعة مصر يقع تحت سيادة نوع مناخى واحد هو المناخ الصحراوى، ومن هنا التجانس الأساسى العام فى مناخ البلد، وإذا جاز أن نتكلم عن ثنائية فى مناخ مصر، فقد نصيف إليه ماضى مناخ البحر المتوسط فى الشمال، والواقع أن نسبتهم المساهمة إلى بعضهما البعض على المستوى المناخى، هي تقريباً كتنسبة مساحة وادى النيل إلى الصحراء على المستوى الطبوغرافى، ودخل هذا الإطار.. يمتاز مناخ مصر بثلاث خصائص قوية، الانتقالية، القارية، الاطراد.. بعبارة

الطبوغرافية توا بطبيعة وتوزيع التربة، إلى حد التداخل الكامل واستحالة الفصل بينهما، بحيث تصبح دراسة سطح مصر الوادى.. هي فى الوقت نفسه دراسة فى ترتيبها تقريباً، وهما للتضاريس والتربة من صنع النهر وصياغته وتشكيله.. ج ٢ ص ٧٠)، كما يشير إلى تجانسها توزيعاً وتركيباً.. (بالموازاة مع هيئة الأرض يسير تركيب التربة، فنسبة الرمل الأثقل أعلى ما تكون قرب النهر وتقل بالتدرج، بينما تزيد نسبة الطين الخفيف.. كلما تقدم نحو حافة الصحراء، وبالصيغة البيدولوجية للحلية قرب النهر والفروع تسود التربة الرملية التي تتراوح فيها نسبة الطين حول الأربع، تتدرج بعيداً عنهم إلى الطل Loam حين تتعادل نسبة الطين والرمل تماماً، ثم إلى التربة الطينية أو الأرض السوداء، التي ترتفع فيها نسبة الطين إلى أكثر من النصف، ثم فى النهاية على هامش الصحراء الواسعة تأخذ التربة الصفراء الخفيفة جداً فى الظهور.. (ص ٧٠).

ويتمتع «المناخ» اهتماماً خاصاً (ج ٢ ص ٢١ - ٦٥) فى سياق التليل على

* الرى.. باعتباره توليفاً لثلاثة
النهر.. وعامل التجنيس الزراعى
الرئيسى.

* الحوراء.. باعتباره أهم الضوابط
للناخية للتؤثر فى الزراعة.

* السكان.. وخاصة للكثافة.. التى
دفعت لاستزراع كل شبر.. عبر تاريخ
الزراعة ومراحلها فى مصر المعاصرة.

* المدن.. بما شكلته من نطاقات
للزراعة حولها.. وينموها على حساب
الزراعة.. كظاهرة متقابلة خطيرة.

ولكن الأمر بالنسبة لتجانس فيكل
الزراعة.. يبقى مطلباً إثباته (.. يمكن
بعد أن تقيس درجة هذا التجانس ومداه
إحصائياً، وكيف؟ من ٨٢) وتحت عنوان
«مقياس التجانس».. يجرى دراسة كمية
دقيقة.. للإجابة عن سؤاله، يقع فيها
عدداً من الطرق الإحصائية.. من بينها
مقياس التكاثر (ص ٨٢) ومقياس
التركز (ص ٩٢)، يتوصل بعدها إلى
مايسميه قاعدة التجانس (ص ١٠٥)..
يخلص منها بما إلى (.. إن الزراعة
الحضرية.. ككل عناصر الطبقة أو
الحياة التى سبق أن عرضنا لها.. إنما
تتغير على أطرافها وهوامشها وبعدها،
وتبقى زراعتها فى مجملها.. وبعيداً عن
أى طمس للمعالم الثانوية والتباين
للحلى.. وهى اقرب إلى التجانس
العرض منها إلى غيره، وهو تجانس
يرتبط وثيقاً بالتجانس الطبقي العام فى
مورفولوجية مصر، ذلك الذى لا ينفصل
بدوره عن ضبط النيل أو ضبط المناخ..
أو كليهما معاً، ص ١١٦)..

وكما يثبت التجانس.. فإنه يسمى
إلى إثبات التكامل معه.. متصلاً (عما
تخرج به فى الخلاصة.. من هذا التحليل
الإحصائى لمحاصيلنا الزراعية؟ وكيف
تتكامل؟)، ويفيض فى دراسة مسببة عن
كثافة الزراعة وديناميات المحاصيل

تلخيص العصر فى شخصية مصر



تبعاً لرؤيته فوق التجانس الطبقي، ولكن
قد سبق تصديق «الرئى والزراعة»..
باعتبارهما من عوامل التجنيس البشرى
حسب تعبيره (ص ١٧)، ثم أضاف إليها
المصران فى سياق آخر، ويؤيد لعد
«لناخ» فى تجانس الزراعة بصفة
خاصة.. (.. ذلك للتجانس الطبقي
الأساسى فى البيئة، خلصة للتجانس
للناخى.. يتنكس بالضرورة فى الزراعة،
فضلاً عن النبات الطبقي من قبلها،
ص ٥٩)، وبكثيرة مباشرة للجفاف.. فإن
مصر تقريباً بلا نبات طبيعى.. أى بلا
غابات أو مراعى، وبكثيرة مباشرة للنهر..
فإن خضرة وانديا تعود للزراعة، وإذا
وجدت معها ثنائية رعى طبيعى.. فإنها
وهمسورة محدودة تقتصر على
مصارها.

وتعود هذه الخضرة للتجانسة
للزراعة إلى منظومة إيكولوجية يحدد
عناصرها فى (ص ٦٠ - ٧٠):

* التربة.. هذه التى تمايز بين القروى
والصحرارى، وتحكم فى توزيع الخضرة
بصفة عامة.

جامعة، ج ٢ ص ٢٢)، ولزيد من تجسيم
الصورة للناخية فى إطارها
الأيكولوجى.. يقرر (.. فى غياب الطر
كلية وسيادة الجفاف تصبح الحرارة
دون الرطوبة فى العامل الأساسى فى
التمييز بين فصول السنة، ص ٢٢)،
ويضيف فى لسة إنسانية تقرب الصورة
بعد العقل من الشمور.. (.. والحق قد
يصل أطراف واستمرار المناخ فى مصر..
إلى حد أن المرء كثيراً ما يشعر أن
الطقس الذى يحس به فى لحظة ماء فى
أى فصل من فصول السنة، بل فى أى
يوم، قد سبق أن مر عليه فى عام سابق،
ص ٢٥)، ويؤكد فى ذات السياق..
(.. كأننا ما استعادة لطريقة من جهاز
الى لتسجيل الجوى.. أو من ذاكرة
إلكترونية للمناخ، يحدث هذا فى أيام
الخمسين كما فى الخريف، وفى أى يوم
فى قلب الشتاء كما فى عز الصيف
ويحدث بعد هذا.. لا مرة كل بضعة
أعوام.. وإنما تقريباً من عام إلى عام..
ولذلك لابد قسمة الاطراف والرتابة..)،
ويستمر فى التليل على هذه الصورة أو
الانطباعات العامة، من واقع انعكاساتها
على الحياة اليومية وفى البيئة (ص
ص ٢٥ - ٢٨)، بما يجعل من المناخ
وانعكاساته.. مقياساً للتجانس تجانسا
يسرى من ظاهرة لأخرى.. حتى يضمها
جميعاً فى إطاره.

* التجانس المادى

وكما سبق تبعاً لفرضه.. فإنه
يتصاعد بها.. يعلمنا ذلك فى الفصل ١٥
على التجانس الطبقي.. إلى ما يخلق
عليه التجانس المادى.. فى الفصل
التالى، ويشير عنوان الفصل ١٦ (ج ٢)
ص ٥٩ - ١٦٥) السؤال عن المقصود
بالتجانس المادى، ويتضح ذلك على
الفرد من عنوانه الثانوى (خريطة مصر
الزراعية ص ٥٩)، وإذا صعد بالتجانس
إلى مستواه الاقتصادى.. كما انطبع

« الإسلام السياسي ينتهي إلى الماضي، إلى القرن ١٩ خصوصاً، هو ظاهرة تجسد العجز السياسي في ظل التخلف الحضارى في وجه الخطر الاستعماري، هو رجعية سياسية وجهل منطى وجاهلية دينية، أما في القرن ٢١ فهو خرافة من مخلفات التخلف وكابوس مخيف لا حلم شاقق.. »

جمال حمدان

والمدن أيضاً؟ إن نظرة إلى خريطة توزيع السكان أو الكثافة في مصر.. جدية بأن تضع أيدينا على حقيقة جديرة. كأنها القانون، إن نهر النيل ليس فقط مانع الحياة في مصر.. ولكنه أيضاً موزع الحياة على وجهها، ونستدركه بأن هذا لا يعني أن النيل وحده هو للعامل الوحيد في تفسير كثافة السكان، فهناك عوامل أخرى عديدة.. طبيعية وبشرية.. اقتصادية واجتماعية.. وحتى تاريخية، ولكن النهر يكن خلفها غالباً.. مباشرة وغير مباشرة، وهو وحده العامل للفتح والمسيطر.. ج. ٢ ص ١٦٦.

التجانس العرقي

نحن للمصريين.. من نكون؟ ما الأصل والعرق والنسب، منذ متى ظهر للمصريين كمشب وشعبية من البشر؟ كيف يبدو اليوم شكلاً وأين يقع الإنسان المصري في العائلة البشرية؟ أيدي للمصريين من لتجانس البشرى الجنس مطلقاً يندى مصر من لتجانس الطبيعي والمادى والحضارى وغير ذلك، قد لا تكون مصر مهد الجنس البشرى، ولكن الإنسان المصرى يعد بالتأكيد من أقدم سلالات الأرض، فمن المحقق أن

«التجانس العمراني» (السكان + المسكن).. تبعاً لترتيب فروضه في نظريته، ولكنه يخصصه لدراسة لغطاء البشرى.. بطون ثانوى.. وهى تسمية موفقة للسكان.. تنسق وتوحى بما يسعى لإثباته عن تجانسه.. فالغطاء يطوى على المعنى ذاته، ويؤكد بانتقاله من التجانس للمادى (الزراعة) إلى التجانس البشرى (السكان).. بنائه للنهوى الهرمى في تصاعده غير أن الضرورة هنا تقتضى.. إضافة ما ورد عن السكان.. في غير هذا الفصل السابع عشر.. في مجمل كتابه.. خاصة ألياب التامع من الجزء الرابع.. تكتيفاً لورثته، كما تقتضى تلخيصاً مبكراً.. لما ورد عن تاريخ مصر البشرى القديم (فصل ١٩ ج٢).. باعتباره يؤهل المجتمع السكانى في مصر.. ويحدد جلوره ويديته.

ويبدأ فصله السابع عشر.. بسؤال.. لتأخر إجابته.. والآن.. ماذا عن الإنسان؟ هل يتفق هو الآخر مع مبدأ التجانس والتخرج الأساسى فى مورولوجية مصر؟ أيرسم النيل خريطة الحياة.. أعنى السكان.. بما فيها القرى

وتوزيمها، ويتابعها رقمياً إلى تفصيلاتها.. فى قرابة مائة صفحة (ص ١٠٥ - ١٩٨).. يضمها جدولاه ويترجم بتنميطها حسب المناطق والمحاصيل معاً، مستنداً إلى ما أسماه «بالقاعدة الرياعية للمحاصيل فى مصر (الطن، القطن، القمح، البرسيم، الذرة)، هذه الذى تتوزع فواتها ظلال للمحاصيل الأخرى.. ينسب متفاوتة، فضلاً عن تباين نسبها فى ذاتها، بما يقضى إلى توضيح وإثبات أنماطها، متوصلاً فى صدد إثبات تكاملها.. إلى تحديد الشخصية الزراعية لكل محافظة.. فى دراسة تبيولوجية تطويرية.. فى إضافة مهمة لشخصية مصر الزراعية بعامة (ص ١٢٥ - ٢١١) فى حد ذاتها.

فى إضافة.. لأنها توصلت استناداً إلى فريق إحصائية ضمنية.. لنوع من التصنيف المكانى.. الضرورى للتخطيط المستقبلى.. والكشف عن ثراء المكان بالتوزيعات.. رغم تجانسه، وهى إضافة مهمة.. لأنها تثبت بهذه التوزيعات تكامله ويقرر تحت عنوان «أقاليم مصر الزراعية» (.. من فعل التجانس الغالب.. وبرهاناً عليه أيضاً.. صعب جداً أن تجد فى مصر أقاليم زراعية صارمة الحدود متبلورة.. بل مناطق انتقالية متخلطة متكاملة..).

وأخيراً.. فإن هذا الفصل اللهم (ج٢، فصل ١٦).. ليس فقط موزة الوصل بين الجزئين الأول (شخصية مصر الطبيعية) والثانى (شخصية مصر البشرية) من كتابه فقط بل هو بالصفة نفسها.. بينهما وبين جزئه الثالث (شخصية مصر الاقتصادية).. ومن هنا لزم التتبع من أميته.

* التجانس البشرى

يأتى الفصل السابع عشر (ج٢ ص ١٦٦ - ٢١١) تحت عنوان

تلخيص العصر في شخصية مصر



وهم مع الحاميين تعديلات من مرق
جنسى مشتركه بلليل اوجه التشابه
الثقافية والعرقية، وهما معا.. اقارب
جنس البحر المتوسط وهكذا كان
الاختلاط الجنسي المصري العربي..
(.. بمشابه زواج بين اقارب بعينين،
ص ٢٩٨).

ويستخلص من رحلته الطويلة في
التاريخ.. ما يعتبره الأبعاد التي تحد
شخصية مصر الجنسية، وحينما في
أن التكوين الجنسي الاساسى قديم
سابق للتاريخ، تداخلت معه مجموعة من
المؤثرات الثانوية.. القوقازية عامة..
والبحر متوسطية.. على وجه
التخصيص، وفي مواجهة التدفق
البشرى من الخارج.. تاصلت في مصر
خاصية الامتصاص (ميكانيزم التجانس
الجنسى في مصر.. الامتصاص ضد
التدفق، ص ٣١٥)، بما كفل لها استمرار
التجانس.. رغم الاختلاط متتبا إلى أن
شخصية مصر الجنسية.. هي في
التحليل الأخير.. (نهاية ودياية كتمانها
متجانسة، يفصل أو بالأصح يصل
بينهما قدر ضئيل من الاختلاط لا
التخليط والاستمرار مع التجانس رغم
الاختلاط تلك إذن في معادلة ذات ثلاثة
حدود هي شخصية مصر الجنسية،
ص ٢٢٢).

ويتصدى خلال دراسته المؤثرة..
لعدد كبير من القضايا المعقدة.. المتصلة
بما يحاول إثباته والتليل عليه، لعل
أهمها ما يتصل بمسألة «هبط مصر»..
ولعل يطلق شلوذاً عن قاعدة التجانس
الماء، يعرض فيها - قبل تقديمها -
لجملة الآراء التي ترى الاقباط اقلية دينية
وجنسية معاً.. وأنه يمكن التمييز بمجرد
النظر بين الاقباط والمسلمين، متخذة من
بعض الاختلافات الجسمية والسلوكية..
أساساً للتمييز، وهو لا يتصدى فقط
لإثباته فريضته عن التجانس.. وإنما

شمال شرق افريقية .. حتى للقرن
الافريقى، ص ٢٦٦).

ويتناول من الأثروبولوجيا التاريخية
إلى التشريعية، هذه التي تنفى
لراستها.. وجود الصفات الزنجية بين
المصريين القدماء، وتشير إلى سلالة بحر
متوسطة.. متوسطة القامة.. داكنة
الشعر والعينين، ولا تختلف صور
المصريين بعد ذلك في عصر الأسرات
(ص ٢٧٥) مؤكدة استمرارية الصفات
الأثروبولوجية.. (خالفلاحون الذين
يؤلفون جسم الأمة اليوم.. هم النسل
للباشير لفلأحي سنة ٣٢٠٠ ق.م، ص
٢٧٧).

منذ فجر التاريخ إذن يبرز الشعب
المصري كوحدة جنسية واحدة الأصل..
متجانسة بقوة.. من حيث الصفات
واللامح الجنسية، وقد ظل محافظاً على
هذا للتجانس حتى اليوم بوجه عام،
والتنسب للهجرة العربية.. فهي أول
وأخر وأخطر موجة استيطانية.. موجية
وقاطعة وناجمة في تاريخ مصر، ولكنها
أيضاً نقطة اتصال في تاريخ مصر
الجنسى، فعراب الجزيرة من الساميين..

تصير مصر.. بدأ ميكراً جداً.. منذ وات
بالق القدم، يسبق فجر التاريخ للكتاب..
بمرامح سمعية على أقل تقدير،
لإلتمان ظهر على مسرح الحياة في
هذا الجزء من العالم في عصر
البيلاستوسين.. أى في العصر المطير
على الأثر، ومنذ أوائل العصر الحجري
للديم بالقطع.. تظهر مصر وهي منطقة
مستكونة بواسطة جماعات مختلفة
منتشرة في معظم أجزاء العالم، تدل
على بقاياها للمادية.. ولكن دون بقايا
جثمانية أو عظمية.. تبين صورة كإنسان
(ص ٢٥٥)، فمنى يمكن القطع بالاصول
الجنسية الأولى لسكان مصر.. وكيف
حدث التجانس والجنس.

وفي سياق بحثه عن إجابات لما
طرحه من أسئلة.. يعرض بالتفصيل
لعدد كبير من الآراء والنظريات المتناقضة
والتقاربية، ويصلط عليها ضوء رؤيته
العامة، ويفرد لذلك فصلاً كاملاً.. تحت
عنوان «تاريخ مصر الجنسية» (فصل ١٩،
ج ٢، ص ٢٥٥ - ٢٥٩)، يستهله كما
سبق بهذا السؤال المصوري.. (نحن
المصريين.. من نكون؟)، ويتفحص إجابته
- أكثر من غيره - رحلة في التاريخ وما
قبل التاريخ طويلة، ليس في مصر
وحيثما.. بل في مجمل العالم القديم..
خاصة الشرق الأدنى.. وفي مناطق
حضاراته الرئيسية تفصيصاً، ومنها
يتبين أن الجنس الأورافريقي Eurafrican
بمشابه لجد الأعلى للإنسان
الحجري القديم في افريقية (ج ٢،
ص ٢٥٧)، وصل إليها كموجة حامية من
الجنوب أما أولى سلالات ما قبل
الأسرات.. فهي.. (أهل نقادة في ثبة
قنا.. ص ٢٥٩)، ويعد مناقشة نقدية
للنظريات المختلفة المطروحة في هذا
المجال.. (يقدر.. أن للمصريين القدماء..
ينتمون أساساً إلى مجموعة الحاميين
الشرقيين.. الذين يتشربون حالياً في

أساساً لأن هذا التمييز.. يصيب وحدة الوطن السياسية في الصميم، ومن ثم يعمد إلى دراسة المسألة من الجذور، متابعاً مراحل الهجرة العربية الإسلامية إلى مصر عبر التاريخ (ص ٢٩٥)، وموضحاً كيف تمت عملية التمازج والاختلاط.. بينها والعناصر الأقدم في مصر آنذاك، ومفسراً جوانب الاختلاف، ويصعد إلى تعداد السكان (ص ٥١٥).. ويثبت بها خلل ما يقال عن وجود تركيز قبلي في بعض المديرية والمحافظات، وأن ما يوجد بها لا يعدو ابتغاءاً في النسبة.. عن المتوسط العام، وأن القاعدة الأساسية.. تبقى متمثلة في الاختلاط والتداخل بين السكان.. مسلمين وأقباط.

ويوجد فيقلب المسألة بإسهاب (ص ٥٠٧ - ٥٢٠).. من وجهة نظر الأنتولوجيا التاريخية (.. وفي هذه المناسبة، رد ضمني وتوضيحي أيضاً على النظرية الشائعة من أن الأقباط أقرب إلى تمثيل المصريين القدماء من المسلمين، ولأنك ابتداءً أن هذا صحيح، وإنما بالنسبة إلى جزء من المسلمين لأكلهم، فليس كل المسلمين بالفروية قد دخلتهم دماء عربية أو غير عربية، فهؤلاء إنهم لا يفلتون قريباً من المصريين القدماء عن الأقباط، والأصح أيضاً أن نقول: عن معظم الأقباط لا كلهم، ذلك لأن الأقباط هم أيضاً قد دخلتهم بعض مؤثرات خارجية، وإن تكن غير عربية أو إسلامية بالطبع، وذلك من خلال الزواج المختلط مع بعض العناصر والجاليات المسيحية النيفانتية والأوروبية.

بعبارة أخرى فإن معظم المسلمين أو كثير منهم اليوم.. إنما هم معظم القبط المصريين أسلموا بالأس، بمثل ما أن أقباط اليوم هم بقية قبط الأرض الذين استمروا على عقيدتهم، ومن هنا وحده نتفهم أن المصريين إما «قبط مسلمون»، وإما قبط مسيحيون، حيث كلمة قبط إنما

٥. بالتخلف الحضاري تحول الإسلام كصلاح ذي حدين من الموجب إلى السالب، جمال حمدان

في الشمام والمغرب.. حيث اتجهت إلى المعازل الجبلية والمرتفعات، فالانتشار للعربي في مصر كان أشبه شيء بعملية الانتشار الفشائي الاسموزي، عملية تغلغل لازحمة، وتخلل لا إزاحة، ولهذا قد أثبتت الأبحاث الأنثروبولوجية الحديثة خطأ النظرية التي كانت ترى بين الفلاحين والقبط فارقاً كالأذي بين العرب والبربر في المغرب، فالأقباط والفلاحون يكونون جسمًا واحدًا، مينة طبيعية لنظرية غير طبيعية.

والواقع أن الغريب في هذه العملية ليس سقوطها وإنما أساساً قيامها، وذلك لأن وحدة الأصل بين المسلمين والأقباط ليست علمياً إلا تحصيل حاصل، ومجرد بنية أنثروبولوجية، ببساطة لأن تكوين مصر الجسدي سابق على تكوينها الديني، أو كما يضعها حزين بكل وضوح.. لأن «الطابع الجنسي العام للمصريين.. قد وجد واتخذ صوره المميزة قبل أن يكن هناك أقباط ومسلمون» (ص ٥١٩).

● لخصائص الغطاء البشري (السكان)

خريطة السكان معقنة بطبيعتها.. وأخرى بالتباين والفروق المحلية، وهناك اختلافات محلية وإقليمية مهمة في مصر.. ومع ذلك (.. فإنها لا تتعدى بها كثيراً عن التجانس العام أو النسبي، جـ٢ ص ٦٦)، ويتجلى ذلك في كثافتها

تصريف لكلمة إيجيبت أي مصر، ولقد تكون هذه طريقة خاصة جداً للتعبير عن وحدة الأصل بين الطائفتين، ولكن الجوف فيها سليم عملياً، وهو تلك الوحدة بعينها، وإذا صح التشبيه للشائع عن الزواج الطبيعي بين أرض مصر وبغضان النيل، فإن من الصحيح أيضاً أن ثمرته هي المصريين جميعاً، فالنيل أبوم مصر أصم، وأمل العقاد كان عالماً بأحد.. قبل أن يكون أديباً متحمساً.. حين لفص للوف كل هي قضية الوحدة الوطنية بقوله الجامع.. ينقض التاريخ كل ما يقال عن التفرقة بين عناصر الوطنية للمصرية)..

وعندما يستخلص من التعدادات دلالاتها حول تركيز انتشار الأقباط في مصر.. كما سبق الإشارة، يصل إلى الوحدة الوطنية كنقطة أخيرة (تلك هي خريطة المسيحية أو جغرافية الأقباط في مصر، فماداً تعني سياسياً من حيث التسيج والتمازج الجيويوليتيكي والوحدة الوطنية أو السياسية، ابتداء.. أن كثافة المسيحية تزداد كلما تعمقت جنوباً، أي كلما بعدنا عن مدخل الإسلام من الشمال، فهذا لا يعنى مطلقاً أن الموجة العربية الإسلامية.. إذا كان لنا أن نضع الصلص في إطار الخلفية التاريخية - قد أزاحت الأساس «القبلي» إلى جيب الجنوب المخلق في الصميم، وذلك كما حدث مثلاً للفراشات الأساسية

تلخيص المحاضرة في شخصية مصر



وسميكا يشبه بقعة زيت واحدة متصلة، ج.٢ ص ١٦٩)، ويتيح له مصابره التاريخية.. أن يقرر في صياغة مكلفة عنداً من خصائصها للكامنة المستقرة.. لمصر أطول تاريخ سكاني معروف أو مسجل، غير أنها طواله.. لم تكن دار هجرة بحركة.. بل دار استقرار وإقامة.. على أنها قبل ذلك وبعبء.. كانت دار كثافة في الدرجة الأولى، فكانت بذلك على الدوام.. مزرعة سكانية بالغة التكاليف والتزام، تبدو يئسها للمائة ورقتها الضئيلة وسط اللامعور للصحرى الشاسع.. أشبه بصوبة أو حوض زجاجية من الزراعة الهيدروponية، إلا أنها صوبة أو حوض طبيعية وزراعة بشرية. ج.٢ ص ١٧٢).

ولأن الكثافة عنده من أهم سمات شخصية مصر السكانية.. فإنه يخصصها لدراسة إحصائية عبر التعدادات للصربية للمتتالية، غير مكث بما أورده عنها في الجزء الثاني من عمله، بل ويعود إليها.. كما سبق في الجزء الرابع أيضاً، دون أن يغفل نظرتة الأيكولوجية لها في أيهما.

السكانية.. كما يظهر في غيرها من الجوانب التركيبية والوظيفية... وتختلف مصر عن غيرها في باب الكثافة.. ونمطها الجغرافي بالذات (.. ذلك الذي بات اليوم أشد وزناً وتضاعفاً منه في أي دولة أخرى، ومصر إنما تستمد شخصيتها السكانية الحق.. من الخلفية التاريخية والأرضية الجغرافية.. أكثر مما تستمد من تشريح الجسم السكاني ذاته، وأصل في هذه التناقضة الشكلية.. يمكن صميم شخصية مصر السكانية، أو لعل لتناقض هناك موضوعياً، فإنما تلك الشخصية انبثاق طبيعي من تفاعل خصوصية المكان وعمومية السكان، ج.٢ ص ١٤)، ويكثف من صورة السكان في مصر وينمجها بالفكرة.. (.. ولا تكاد فكرة مصر تنفصل عن فكرة السكان، بل توشك فكرة مصر أن تكون سكاكاً.. قبل أن تكون أرضاً، فلماذا ترد فكرة مصر على الزمن.. إلا وتتفجر إليه صورة الملايين الضاغطة المتكاثرة والكثافة الساحقة، أو كما يصفها بحق «شارل عيسوي».. في وادي النيل.. من المستحيل حرفياً أن تكون خارج نطاق رؤية للبشر، ج.٢ ص ١١٦).

وهكذا.. إذا كان التجانس السكاني ظاهرة مستمرة.. فإن للكثافة أبرز مؤثراتها ومقاييسها، تؤكد ذلك الإحصائية.. بواسطة معامل التجانس Coefficient of uniformity (ج.٢ ص ١٧٧)، ومنها يكشف هذا الاتجاه نحو مزيد من التجانس في توزيع وكثافة السكان على المستوى القومي، واستناداً إليه يقرر (.. تقترب مصر في الواقع من قانون راتزل المعروف في كثافة السكان، ومعه أنه كثافة السكان حين تزيد عن الحد.. وتبلغ حد الإفراط.. فإنها من فرط طينها تغمر كل المناطق.. بحيث تلمس الفروق بينها.. فتتقارب كثافات المناطق المختلفة.. وتتشابه مؤلف غطاء متجانساً

وربما يكون مفيداً، تقديم بعض ما انتهت إليه متابعتة الإحصائية.. سواء بالنسبة للكثافة أو لغيرها من زوايا الدراسة السكانية (النمو والهجرة وغيرهما)، ليس فقط باعتبارها من سمات شخصية مصر البشرية، بل وأيضاً باعتبارها مظهراً لدراسة مصر السكانية الراهنة.

● النمو السكاني

يحدد بداية القرن ١٩ إطاراً للفترة الحديثة من نمو مصر السكاني، وذلك باعتبارها وحدة مورفولوجية مستقلة في منحني السكان التاريخي.. ووصفها بأنها (.. الثورة الديموجرافية بكل معنى الكلمة، ونحن نعيش اليوم على آخر وأعلى قممها، فالبيداتية ١٨٢١ تسجل بالتقريب ٢.٥ مليون نسمة، والنهاية ١٩٨٢ تقدر بنحو ٤٦ مليوناً، فسكان مصر يبلغون على الأقل لمائة عشر أمثالاً.. كدت أقول أمصار.. ما كانوا عليه منذ أكثر قليلاً من قرن ونصف قرن، ونسبة النمو الكلي تصل إلى ١٧ مثلاً أي أن سكان مصر ضاعفوا عددهم نحو ١٧ مرة في ١٦٢ سنة، بعمل مرة كل عشر سنوات تقريباً)

ويقسم مرحلة النمو الحديثة هذه إلى فترات، يشتق لكل منها من طبيعتها الخاصة اسماً لتمييزها ما لكل فترة التحليل الديموجرافي النقيض، وربطاً بينها وبين التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، متوصلاً إلى هذه الحقيقة التي يجدر إثباتها (.. وعلى الجملة فإن المعنى العام أن السكان بعد أن كانت تنحصر ويهدأ، ولكن أكيداً نحو مرحلة التوسع والاستقرار، عادت على أعقابها مرة أخرى بعد ١٩٦٦، ولأمر ما إلى مرحلة الشباب والانتقال باختصار حدثت عملية تجديد ديموجرافي، Demographic rejuvenation

ونحن الآن لانزاله، بل وأكثر من أي وقت مضى على قمة للرحلة الانتهائية من منحني السكان وفي مصميم عقولنا، جاء ص ٤٦).

ويؤكد الحقيقة السابقة في صياغة أشد تحديداً (.. لقد عندما منذ بضع سنوات إلى معدل من سرعة النمو لم نعرفه حتى في بداية الثورة الديموغرافية، وإلى قمة انفجارية خطيرة من التزايد الهندسي... كما أننا لنبدأ لاندورة لوجيستية جديدة فحسب، بل ولثورة ديموجرافية جديدة أيضاً..) منذراً ومصدراً (.. وهنا موطن الخطر والخطورة، جاء ص ٤٩)، ثم يؤكد هذا ويحددنا رقمياً (.. إن إضافة مليون جديد إلى السكان يتطلب فترة زمنية أو عدداً من الشهور، يقل بانتظام من عام إلى عام، ففي سنة ١٩٧٦ فقط كان هذا يتطلب سنة واحدة كاملة تقريباً، ولكنه الآن يمتد ١٩٨١ لا يستدعي سوى ١٠ أشهر، ستهوي إلى ٦ أشهر فقط سنة ٢٠٠٠ كما يقدر، أي أننا سنزيد مليوناً كاملاً كل نصف سنة، ص ٥١).

وعلى أساس معدل النمو الصافي لسنة ١٩٧٦.. لقد كان من الممكن أن يصل عدد السكان سنة ٢٠٠٠ إلى ٧٢ مليوناً، وفي تقدير آخر.. إذا أنجبت كل أسرة طفلين فقط.. فسنصبح ٦٠ مليوناً سنة ٢٠٠٠، ٨٤ مليوناً سنة ٢٠٣٠، ٢٠٠ مليون سنة ٢١٠٠، وعلى أية حال.. فمن الواضح في كل هذه التنبؤات أنها كانت دائماً أقرب إلى الصواب.. على أساس الافتراضات الحد الأدنى، ص ٥٤).

ويعكس النمو السكاني على الفور.. تضاعفاً وتضاعفاً في معدلات الكثافة، خاصة [.. إن للسكان جيمية الودي، والودي حبسب الصحراء، والودي أصبح بمثابة قالب جديد لا فكاك

نظرية أن الدين علاقة خاصة بين الله والإنسان نظرية غريبة أوروبية، يرفضها ويهاجمها الإسلاميون ويعتبرونها كلفاً.. وأغرب ما في الأمر أنه مامن دين يصديق عليه هذه المقولة أكثر من الإسلام تحديداً.. لأن الإسلام ينكر الكهنوت وليس في الإسلام وسيط بين الله وعبيده..

جمال حمدان

إلى نحو ١٢٠٠ نسمة حسب أرقام ١٩٨٢، ويقدر أن تقارب ٢٠٠٠ نسمة/كم^٢ سنة ٢٠٠٠.

وهذه أرقام نادرة بائ مسجلا، وحتى مع ذلك فإنها أدنى من الحقيقة.. فهي إحصائية بأكثر منها جغرافية، وتبعاً للأخير فإنها قد تصل إلى ١٨٤٠ نسمة (١٩٨٢)، كثافة ساحقة ٤٢٨٠ sante بكل معنى الكلمة، لا تكاد تعرف في أكثر المجتمعات الصناعية، بل نؤكد مجازاً أن تقول إن هذه معدلات كثافة مدن لاندول، أو قل كثافة ضواحي لاريف، وإن مصر وإن لم تزل أقرب إلى القرية الطويلة وبليفاً فإنها أقرب إلى المدينة كثافة، ولكن لطف ليس غريباً تماماً أن تتحول مصر إلى ذلك.. وهي التي تحولت زراعتها من قبل إلى شبه فلاحية بسائين، ومن الواضح في النهاية أن الغطاء البشري في مصر يألف إرسابة سمكية.. لا تكاد تتكرر على رقعة مائنة في العالم..] ولأنه أن كثافة الودي في مصر.. أكثر منطقة زراعية في العالم، جاء ص ١٢٢ - ١٢٣). ويؤكد الصورة (.. أي أكثرها صحراوية.. وأكثرها نهرياً. وأكثرها كثافة، ص ١٢٤، ومن الصعب أن تتصور بلدًا على وجه الأرض أكثر من مصر في القرن

منه Procrustean bed والنتيجة المتمية أن التعدادات السكانية المتعددة لا تفعل سوى أن ترفع الكثافة بصورة آلية من عقد إلى عقد.. إلى أن تبلغ مستواها الخطير الزائف، وهكذا.. مرة أخرى على المستوى الديموجرافي، بعد الطبيعي والمائي والزراعي والاقتصادي، نجد مصر جوهرياً كثافة لاساحية، جاء ص ١١٧).

ويجسد ذلك مكانياً ويوضحه (.. ففي إطار جغرافية مصر الخاصة كوحدة صحراوية شنيعة للساحة وكثافة مضغوطة من المعمور داخل شرنقة ضيقة من اللامعمور الصحراوي، تبرز كثافة الودي (٣٠٪ من جملة للساحة) كظل السكان الأساسي، وحوله شبه فراغ سكاني، مجرد كسر مئوي أو أقل من جسم مصر السكاني، والمعدلة ببساطة هي كثافة للام: كثافة الزراعة: كثافة السكان، جاء ص ١٢٦).

ثم يؤكد التجسيد المكاني إحصائياً.. بتابعة تغيرات الكثافة في التعدادات الحديثة، محدداً دلالاتها [.. لقد تضاعفت كثافة مصر من ٤١٠ إلى ٨٤٥ نسمة/كم^٢ بين ١٩٢٧ - ١٩٦٦، وارتفعت إلى ١١٠٠ نسمة حسب تعداد ١٩٧٦، ثم

تلخيص المصطلح في شخصية مصر



خلافا.. مهما كانت متلاشية باهتة فوق القاعدة العامة، فالقاعدة أن الكثافة السكانية العامة قد تجاوزت في مصر المصورة عتبة الألف نسمة/كم^٢، إلا أنها تقل عن ذلك للتوسط في الدلتا.. وتزيد عنه في الصعيد قليلا، بما يمثل خط التمايز الأساسي تقريبا، يعود به إلى عوامله المكانية (الثروة + الصرف والري).. دون أن يتجاهل تأثير اتساع الإطارات المساحية للانقسام الدلتا الإدارية.. في تفسير نسبة من هذا التباين، ويتقل من هذا الخط الأساسي إلى ثلاثة.. مقسما الصعيد إلى قطاعات ثلاث.. متتابعة من جنوب إلى شماله، ومحددة «سوماج» كثافية بها جميعا.. وإن تراجعت مؤخرا لحساب الجيزة.. دون أن يهمل تفسير ذلك (ج ٢ ص ١٧٨)، متوصلا إلى وضع ما أسماه «بروفيل الصعيد».. كختم مرجح لتحليلاته المستفيضة، هذه التي يعود إليها في «الدلتا».. باعتبارها القسم الرئيسي الثاني، حيث يقسمها أيضا إلى مناطق ثلاثة تبدأ بمثلث القمة الجنوبي (النوفية والظليوية بصفة

الواحد والعشرين، ولا معنى لذلك سوى أن الكثافة إذا لم تتجهز خارج الوادي إلى الصحراء فلا معنى أن تتجهز على نفسها من الداخل، وهو إقحار لا يمكن إلا أن يكون ممسرا، ص ١٢٥)، وهكذا يقدم مايراه حلا في السياق، إنه في الخروج إلى الصحراء..

ويؤكد في الجزء الرابع (.. وهنا مرة أخرى تبرز الصحراء كصمام الأمن الأخير، بل للمجال الحيوي الوحيد، وهما مرة أخرى تبرز الصحراء الغربية بالذمة وهي أمل المستقبل في أكثر من معنى، عمرانيا كما هي معدنيا، وسكانيا كما هي اقتصاديا، ومن هنا أخيرا انبثقت مؤخرا شعارات «الخروج من الوادي» وغزو الصحراء، وسياسات نقل الكثافة السكانية إليها.. وإنشاء المدن الجديدة بها إلى آخر ذلك (ج ٤، ص ١٢٥).

الصحراء الغربية بإمكاناتها المتوقعة خلال نصف القرن القادم، والمقدرة باحتمال استيعابها لنحو ٢٢ مليون نسمة، تتركز في ٨٤ مدينة، تتوزع بين ٤ مناطق جغرافية على النحو الآتي (ص ٣١٩، ج ٤)

- «الوادي الجديد ٤٢ مدينة.
 - «غرب بحيرة ناصر ٢٠ مدينة.
 - «الساحل الشمالي الغربي ١٥ مدينة
 - «منخفض القطارة ٧ مدن.
- وليس لك عنده بنهاية المطالب، فسوف يعود إلى المشكلة في الجزء الرابع - كما سبق الإشارة - بقدر أكبر من التلخيص.

● **أيكولوجية التوزيع والكثافة**
وتبعا لنظرته الأيكولوجية.. يحدد العوامل البيئية المؤثرة في تباين الصورة.. مهما كانت ضئيلة، وفي تعدد

خاصة.. حيث تصل الكثافة به إلى اعلاها (٣٥٠٠ نسمة/كم^٢).. متجاوزة بذلك قمة الصعيد ذات.. فهو قمة الكثافة الويفية في مصر.. صعيدها وملتأها، متبعا تغيراته منذ نهاية القرن الماضي (ص ١٨٢ - ١٨٦)، وتجه الكثافة في الدلتا للانخفاض كلما اتجهنا شمالا وغربا وشرقا.. وابتعدنا عن مثلث القمة الجنوبي، وذلك على خطوتين.. تتمثل الأولى في نطاق الأوسط بصفة خاصة، ويتضح التناقض في النطاق الشمالي، وكما قد للصعيد في بروفيله.. يوجز صورة الكثافة الدلتاوية فيما يسميه «حصاسية المحاور الخطية».. في صياغات لغوية لا تقل دالة عن الخريطة (ص ١٩٠ - ١٩٨)، متضمنة جملة العوامل المكانية (النهر + الثروة + شبكة الري) المؤثرة.. سواء في التباين أو في زيادة الكثافة بعامه.

ومهما تعددت الأسباب التاريخية والاقتصادية.. يبقى النهر بمثابة الجذر المشترك لها.. وكافة ادعائها السكانية والعمرانية، ومن ثم يطلق عليه «النهر الجغرافي» (ج ٢ ص ١٩٨)، تعنى أن النهر لم يكن خريطة مصر المعمورة فحسب.. بل رسمها وشكلها أيضا.. بما قدمه لها من محاور توزيعها.. على طول مجراه في الوادي.. وقرصه في الدلتا، سواء بالنسبة للغطاء البشري.. أو وحدات السكانية، يضبط توزيعها وإقبالها وانتثارها.. بالذمة نفسها التي يضبط بها كثافتها، ومن هنا العلاقة الوثيقة بين توزيع كثافة السكان العامة.. وبين توزيع القرى والمدن.. التي تولد وحدتها الضلوية، يؤكد ذلك.. (أن مدن الصعيد جميعها تقريبا.. صغيرها وكبيرها.. تقع على النهر مباشرة، ولا تقل قبضة النهر.. كما في الدلتا، وحتى بالنسبة للمدن الساحلية.. فإنها تستمد حياتها من ترع النيل التي تنهى

إليها، ترعة الإسماعيلية لمن القناة..
والمحمودية بالنسبة للإسكندرية،
ص ٢٠٢). وكما يضيئ النهر توزيعها..
يضبط أحجامها السكانية.

وتحت عنوان مورفولوجية مصر
البشرية (ص ٢٠٩) ينهى هذا الفصل..
حيث يقرر (..) لعلنا الآن.. وفي النهاية..
في موضع يسمح لنا أن نصل إلى قانون
مهم للغاية في كيان وتكوين مصر.. وفي
شكلها وتشكيلها، إن النيل يكاد يحكم
كل مظاهر العمران بها.. ويضبط إيقاعها
في كثافة معينة.. تقل بصورة عامة..
كلما بعدنا عنه شرقاً وغرباً، فكل شيء
في مصر تقريباً.. يميل لأن يقل وزناً
وقامة وقيمة كلما بعدنا عن النهر، كثافة
السكان.. أحجام المدن وتباعدها،
وتوزيع القرى وانتشارها، ذلك هو إيقاع
الحركة الأساسية في مورفولوجية مصر
الطبيعية، وفي مورفولوجيتها البشرية،
وإن المرء ليطعمر بسهولة تامة.. أن كل
قوة مصر تتركز في خط واحد ممدد..
هو النيل، ربما من إقليم في خط العالم
بالتأكيد تتركز قوته في خط واحد.. مثل
مصر النيلية، إنه خط القوة العظمى بها
في الاستقرار.. مثلاً هو خط المقاومة
الدنيا في الصرعة، وهو الذي يمنحها
التجانس التركيبي، ويطعها نسجاً
شبيكاً متفرجاً في أن واحد، ص ٢٠٩
ص ٢١١).

● تجانس الريف

وتتم رؤيته العامة.. وتفسر من
تجانسها، وتطور من فكرته عن ثنائية
الصحر، والوادي في مصر، ويصيفها
أيكولوجياً (.. مصر إما رعي بلا زراعة
في الصحراء.. وإما زراعة بلا رعي في
الوادي، ص ٥٩)، فمصر المعصورة.. بيئة
أحادية إلى حد بعيد، تمثل الزراعة
قواسمها وكيانها، ومنها استمدت
شخصيتها الريفية الغالبة.. بكل سماتها

«الجماعات الإسلامية هي بروليتاريا
الإسلام الرثة تريد الآن أن تلبس المجتمع
باسم الإسلام لتحكمه مثمناً فعلت بروليتاريا
العمال في الأيدولوجية الشيوعية هي
«شيوعية الإسلام، ولكن بلا شيوعية وبلا
إسلام.. وهي في حقيقتها سفة طبقية باسم
الإسلام وطفح نفطى على وجه مصر
العربية»

جمال حمدان

والصغيرة والمتوسطة في الدلتا والوادي..
توزيعاً وانتشاراً، بل إن معظم مدنها
أقرب إلى القرى.. تركيبياً وظيفياً،
لاتجاوز مرتبتها الحضرية كونها (مدن)
أسواق market towns عامة، أي
مراكز للخدمات المحلية للتواضع..
تخدم مناطقها المحيطة مباشرة.. في
حاجاتها العالية اليومية، ولذا فإن حجم
نشاطها لا يمكن أن يتجاوز إمكانات
ريفها.. بل يعكسها بحساسية فائقة، هي
إن مجاز طبيعي للبيئة المحلية..
وبالتالي ثبت الكثافة السكانية المباشرة،
ص ١٩٩). وإذا كان النهج قد أدى
للاستقرار والزراعة.. واغترت الأخيرة
القرية.. فإن مظاهر من المراكز الحضرية
قد تريف بدورها.. وما يزال يتريف.

وترتبط القرية بالزراعة وظيفياً،
فالدار والصل وجهاً لعملة واحدة،
قادتها الاستقرار الذي عرفه المجتمع
المصري.. منذ النيوليثي Neolithic
البركي.. أي قبل عشرة آلاف سنة على
الأرجح، وتشير للدراسات التاريخية إلى
يضع منشآت من القرى في الوادي
والدلتا.. قبل عصر الأسرات مباشرة،
تكاثرت مرتبطة بظهورها من المستنقعات

وتفصيلاتها، وهكذا.. فإن تجانس
العمران الريفي في مصر.. إنما يبدأ من
إرتباطه العضوي بالزراعة (النهر
الزراعة الريف).

والقرية تاريخياً.. هي أقدم وحدة
مورفولوجية سكنية ظهرت في الدلتا
والوادي، غرست مرتبطة بالأحواض
الزروية، بمسافات متحصها.. رحلة
العمل اليومية القصيرة.. (تجانس
المسافة)، وتكاثر مع اتساع للمساحة
الزروية.. ونموها السكاني بواسطة
العزبة التي تنشأ عند هوامشها تبعاً
لقانون المسافة، مورثة خصائصها
للأخيرة، وقد تكاثرت القرى في مصر
المعصورة (٤٠٣٣ - قسرية، ص ٢٢٢)،
وحولها ٢٨٠٠٠ عزبة أو حلة صغيرة،
ولا يفرق بين القرية والعزبة سوى الحجم
السكاني، ومع ارتباطه بالكثافة.. فقد بلغ
متوسط حجم القرية المصرية قرابة
٥٠٠٠ نسمة في التعدادات الأخيرة، مع
وجود قرى عملاقة (٢٠ ألف نسمة)، أما
العزبة فهي حدودها بضع مئات في
الغالب، وتتدخل جميعها في فرشة
عمرانية متجانسة توزيعاً وتركيباً
(ص ٢٢٤)، ويستمر للتجانس إلى المدينة

تلخيص العصر في شخصية مصر



والمواضع المحلية + غير ذلك). وتدل تحليلاته على أن التكيف يسبق للتجانس.. ويؤدى إليه بينهما جميعاً، سواء من حيث اختيار مواضعها المرتفعة نسبياً.. تجنباً لفيضانات النهر، أو من حيث تلاحم مبانيتها nucleated، أو من حيث ارتباطها بمواقع النقاط الجافة dry point جنوباً للطريق، أو من حيث شكلها الدائري.. أو من غير ذلك، كما تؤكد على مركزية القرية (خلية مصر) في نظريته العامة للتجانس، حيث تستمر خصائصها التركيبية.. كما سبق ورائى - إلى المدينة (.. فغما عدا الحجم ومادة البناء.. فإن المدينة المصرية تتأرب القرية.. سواء في تلك الموضع أو الخطة أو الشكل.. بل وأحياناً التركيب الوظيفى، ص ٢٢٧).

وفصل بعد ذلك في تشريح القرية.. من حيث مواضعها ومواقعها.. وتركيبها.. بل وأسمائها، متخذاً من الأخيرة وسيلة ضمن أخرى.. للتعرف على كيفية نموها وانفطارها.. كما تدل على معمارياتها الرائنة (ص ٢١٨)، نون أن يغفل أشكالها الصغرى.. المعروفة بالجموع

والرعى الموضى، مؤدية إلى سلالة من القرى.. يصعب التمييز بين الواحدة منها والآخرى، متقاربة الطابع والتركيب والشعاع.. من مرحلة تعميرية أخرى، تتكاثر وتزد عدداً بذات الدينامية.. فى إطار من الاقتصاد المعيشى.. يجمع حياتها وبنيتها، وإذا كانت قد حققت خلال العصر التاريخى فائضاً هامشياً.. مع تطور الزراعة والعملية الإنتاجية، فقد امتص حكامها وغزاتها.. كل بطريقته.. فسبته الكبرى، أما ما تبقى فقد تبائلته أسواقها المحلية، وإذا كانت الأخيرة قد نمت لتصبح مدناً وعواصم لآلئها.. فإن قانون النسبة والتناسب قد حكمها، وبقيت فى إطار ريفها - اقتصادياً وحضارياً - مجرد مدن ريفية الطابع، هذه إذن هى العملية الأيكولوجية التى جنت مصر الريفية (ص ٢١٤).. وما زالت.

التجانس القاعى

وفرد الفصل ١٨ (ج ٢ ص ٢١٢ - ٢٥٤).. لمناخية هذه العملية شكلاً ومضمناً... ويسمينا «عملية التجانس القاعى».. باعتبارها تضم للنهر أيضاً.. تروته ومائثته.. وخاصة تاريخياً فيضائه، فالقرية المصرية خلية متكررة نمطية، متجانسة من حيث التركيب والوظيفة (.. تمثل امتداداً رأسياً تشكيلياً تكوينا للأرض السوداء الأفقية، توشك وحدتها السكنية أن تكون امتداداً للفقول، فجسمها وأرضيتها من تربتها مباشرة، والكل مرتبط بالبيئة التالية الأم تماماً.. يستمد من تجانسها تجانسه، ص ٢١٢)، ويشير من التفصيل يحدد ظواهر التجانس المشتركة بينها فى (الموضع فوق روية + نوية القرية + تسطح للحر + مائدة البناء + للخطة العضوية + النمو من خلال العزبة + رحلة العمل اليومية للتصيرية + المسافات المحدودة بينها - الارتباط بالأسواق

والعزب.. وما أشبه، مختتماً ذلك بهذه القاعدة (ذلك إذن تشريح القرية المصرية وتلك مورفولوجيتها، التجانس جوهراً.. والتوحد متقوى تطورها، هى لاتبعد عن نمطها الأساسى.. إلا على أطراف الوادى، خاصة فى الشمال الأقصى من الدلتا والجنوب الأقصى من الصعيد، ثم هى حين تتطور.. لاتثبت أن تستعيد فى النهاية تجانس تركيبها العام، ويظل للشعور بتجانس القرية المصرية المتوسطة قائماً، وبما هذا يمكن أن يقال أيضاً عن المدن، ص ٢٢٧)، ويقرر فى سياق آخر (.. صفوة القول.. إن الأقاليم المصرية.. تظل أساساً ريفية بسيطاً ومجتماً ريفياً Folk society، بنامه شبه ريفية أيضاً، ويخلو من حياة المدن الحقيقية المؤثرة، وتبدو مصر بنسبة ريفيتها العالية.. وكأنها بالتقريب قرية واحدة كبرى، طويلة جداً.. تتراعى على جانبي شارع رئيسى واحد هو النيل، ص ٢٤٢، ج ٢).

التجانس الحضرى

باستثناء العاصمتين وقلة من اللوائى ومسكن القناة، تشكل المدينة الإقليمىة المصرية المتوسطة - البندر التقليدى - وحدة مورفولوجية ثابتة الطابع والقالب والجو العام، حتى ليؤكد «لوزاك» أن واحدة منها.. لا تعرف شخصية مدينة مستقلة.. تنفرد بها عن سواها (ج ٢ ص ٢٢٧)، ويتمثل تجانس هذه المدينة المتوسطة.. فى تركيبها وتوزيعها وتباعدها.. وفى أحجامها السكانية ووظائفها.

أما بالنسبة للتركيب.. فقد بقى معظمها إلى نهاية القرن ١٩.. مجرد قرى متضخمة فى ريفها، وحين نخلت طور نموها الحديث بعد ذلك.. بقيت هذه التواء القروية كائنة فى تضاعفها، نمت حولها فى صورة تراكمية تحمل بعض

خصائصها.. أو امتدت بتجاه طولى مواز للطريق السريع.. أو التفت حول المحطة الحديدية. وقد بقيت هذه النواة حتى فى القاهرة والإسكندرية. وإن تطورتا بعدلات أعلى كثيراً نوعياً، مما ومن القناة. ووضع من المدن الأخرى (ص ٢٣٣)، والدافع أنه فى ذات الوقت الذى تتحضر فيه مصر.. أى تزيد فيها أعداد المدن وتتضخم حجماً.. فإنها تتريف أيضاً.. بحكم الوسط الريفي والهجرة الريفية. كما أفضى التضخم البالغ للقاهرة ثم الإسكندرية.. إلى تشبه بينهما التركيبية. بقدر ما أدى إليها اختلال العلاقات الإقليمية برمتها.

وبالنسبة للتوزيع.. فالنهر وفروعه - كما سبق - ضابط إيقاعها (.. النيل شارعها الرئيسى.. وفروعه شوارع توزيعها الثانوية)، ويعد ذلك إلى خلق البسوغرافية العامة من العقدية الطبيعية.. هذه التى تهيئ لنوعية مخلفة من الظهور والنمر الحضري (بإستثناء ثنية قنا ورأس البلتا). فالصعيد يفتقر إلى قلب طبيعي.. يجعل من امتداده الخطى طولاً بلا عرض، أحادى الحركة والتوجه ولاتتميز فيه نقطة عن أخرى، وكذلك البلتا التى تخلق من بؤرة حاسمة.. فلئن كان بها حزمة من خطوط عرضية على المحور الشمالى الجنوبى.. متشعبة فى فروعه وترعها، فإنها تعدم أى محاور طبيعية عرضية تتعادم عليها، وتؤدى إلى عقدية طبيعية Nodality فعالة، فالبلتا كالصعيد.. هى رقعة بلا عقدة.. وهو خط بلا بؤرة. وقد اتفق مع هذا الانسياب والامتداد.. توزيع العمران والواصلات، ص ٢٥٢ ج٤). ويؤكد الصورة العامة للتوزيع الحضري.. بتتابعها فى لقطات سرعة عبر التاريخ، منتهياً إلى ماسبق تقريره، كما يضيف إليها بعض الخصائص الدقيقة.. التى تمنع شخصيتها غنى

أمراء الجماعات الإسلامية المزعمون
هم أمراء إرهاب - على وزن أمراء الإقطاع
قديماء والحقيقة أن الجماعات المتطرفة
المزعومة إن هى إلا عصابات، دينية،
ملحرفة غير شرعية وغير قانونية، خارجة
على الدين كما هى خارجة على القانون، .
جمال حداد

للتوسعة (٥٠ - ١٠٠ ألف نسمة) فإنها (.. تفسخ لضوابط التباعد الوظيفى.. بحيث تغطى كل منها منطقة خدمات متقاربة الامتداد والمساحة، وذلك بحسب عامل الخدمات المركزية.. كما حدده كريستالر.. فى وسط طيعى واقتصادى وحضارى متجانس، وما هنا نجد قدراً مثيراً من التجانس فى التباعد.. وإن اختلف ما بين البلتا والصعيد، ص ٢٠). ويكشف تحليله عن أن الفاصل المسافى - للتباعد - يبلغ فى الصعيد (١٠٠ كم) ضعفه بالنسبة للبلتا (٥٠ كم)، فالتباعد فى الصعيد يتم على محور خطى أحادى بسيط، بينما هو فى البلتا يقع على عدد من المصادر فى اتجاهات متعددة.. بحكم مساحتها الفسيحة، أما المدينة المصرية القاعدية (أقل من ٤٠ ألف نسمة)، فهى أقل تباعداً (متوسط ٢٠ - ٢٥ كم).. بحكم أنها أوسع انتشاراً، أما الشريحة العليا من المدن الكبيرة.. خاصة نصف المليون والمليونية.. وبالأخص للقاهرة والإسكندرية، فقد خضعت لجموعة أخرى من العوامل الملغدة (.. العاصمة، للركيزة، الصناعة، الهجرة الريفية) وغير

وإثر، فإذا كان توزع المدن الثلاثية - مثلاً - يرتبط فى معظمه بساحتها وهوامشها، فقد تراجع بعضها بعد ذلك لحساب الهامش الصحراوى، وذلك حين فقدت الموانئ للصعبة الفضة الطامية قيمتها.. لواقع جديدة عميقة. أصبل خارج البلتا الطينية الرخوة.. أى فقدت البوابات الطينية قيمتها للبوابات الحجرية فورثت الإسكندرية نهائياً دور رشيد، بينما ورثت بور سميد دور مياط وورثت الزقازيق بلجيس، وآلت أهمية الساحلية للإسماعيلية، ومن الناحية الأخرى.. فبعد أن كانت الصدارة تقليدياً لمن داخل البلتا.. حتى المقود الأخيرة.. بفضل توسطها للمعمر الزراعى، انتقلت أخيراً إلى مدن السواحل والأطراف.. بفضل النقل والتصنيع.. هذا هو سياق الموانئ.. كما يسميه.. ومع سياق الأحجام.. كما سيأتى بعد قليل.

وبالنسبة لأحجام المدن.. فإنها تستمد تجانسها من الكثافة السكانية بعام، خاصة شريحتها المنبرى (فئة ٢٠ - ٤٠ ألف نسمة).. وتتناسب بطراد معها (ص ١٩٩)، أما عن الشريحة

ذلك من الأسباب التي دفعتها لا يسميه بسباق الاحجام (جء ص ٢٥٥)..
شدت بها بدرجات.. عن مستوى التجانس القاعى العام للمركز.

سباق الاحجام

لقد نظمت المدن المصرية دور نموها الحديث بعد القرن التاسع عشر، واستثمرت كل منها معطياتها.. بمقدار ما تيسر لها منها، وقدمت لها الصناعة والمواصلات والهجرة الريفية.. اهم دوافع نموها الصحى، وبذا نظمت سباقا فيما بينها.. وتباينت مراكزها، تقدمت الجيزة وشبرا الخيمة مثلا.. ليسبقا بور سعيد وطنطا.. وتقدمت اللحظة لتسبق طنطا (فرغم المتوسط الهندسى المذكور Centrality لطنطا فى اللتان.. إلا أن اللحظة تقدمت ونيدا.. بسبب الصناعة عليها، ص ٢٦٠)، كما يتابع السباق بين القاهرة والإسكندرية (وتؤكد أرقام القرن للمصرم ١٨٨٢ - ١٩٧٦.. فى الدرجة الأولى طفيان القاهرة من البداية للنهاية، وفى الدرجة الثانية مسعود الإسكندرية الطافر للتجهر.. لتنافس القاهرة باقتدار، فبينما بدأت وهى ٢٠٠١ من القاهرة، تقف الآن وهى أكثر من نصفها ٢٠١، وإن هو تكافؤ نسبى، إن لم يكن تديا عليه، جاء ص ٢٢٢)، ويتم سباق الاحجام على حساب سكان الريف أساسا (الهجرة الريفية)، والمصلحة.. (أن فى مصر ١٩٧٦ خريطة حضرية تضم ٢٠ مدينة مائة الفية، ٥ مدن بين ربح إلى نصف مليون نسمة، ٣ مدن مليونية، هى القاهرة والإسكندرية والجيزة.. تضم ٨٥ مليون نسمة، أى بنسبة ٥٠٪ من جملة سكان المدن المصرية، أى أن المدن الكبيرة.. تضم أيضا على حساب المدن للمتوسطة والصغيرة، ص ٢٢٢)، ويشيف..

(..نصل من هذا بسهولة.. إلى أن هرم مدنتنا شديد الاختلال والعوجاج،

تلخيص العصر فى شخصية مصر



أساسا بقطر القاهرة.. فهى القاهرة المدن جميعا، ج ٢ ص ٢٢٢).

وفى النتيجة ينقسم هرم مدنتنا إلى مجموعتين متناقضتين.. لا يكاد يعرف طبقة وسطى معقولة أو جذرية، فهو يهوى عموديا بعد القاهرة والإسكندرية إلى المدينة الثالثة، سواء كانت هذه المدينة طنطا أو بور سعيد أو اللحظة أو شبرا الخيمة، ولعلك من خرافة الجيزة المستقلة، وهذه المدينة الثالثة إنما تنصير بذلك حفنة من المدن الضمنية أو المتواضعة أو العاجزة، القاهرة نفسها فى الصعيد.. فالت كلما ابتعدت عن القاهرة تصعد تدريجيا من بنى سويف إلى المنيا إلى أسيوط القمة، قبل أن تبدأ أحجام المدن فى التناقص مع فقر البيئة فى الجنوب الأقصى، ص ٢٤٢)، ومن ثم يتوصل إلى قاعدته (إن أثر القاهرة على نمو واحجام المدن الإقليمية تحديد صارم وعكسى وصارم إلى حد بعيد، لأنها تنوى وتحرم من الفسوف فى ظل شجرة العاصمة الطاغية، إذ لا مبرور وثقافية ولا فائض إمكانية مادية لنموها، والقاهرة الغالبة على هذا القرب، ص ٢٤٢).

وهكذا كانت دائما هناك فى قمة الهرم.. عاصمة عاتية.. دونما طبقة فعالة من المدن الوسطى المتزنة على المستوى الحضري (.. وتماشا كما نلك نهرا واحدا جبارا.. فى مقابل صحراء شاسعة جرداء، فلاننا نلك مدينة طاغية عظمى واحدة فقط.. هى العاصمة القاهرة.. مقابل إقليم ريفى واحد متخلف.. كلكه قرية واحدة، وما زلنا لائلك إلا ميناء واحدة فقط كبرى.. تحترك تقريباً كل تجارتنا الخارجية.. هى الإسكندرية، فى مقابل سواحل متعددة طويلة.. وعشرات من الموانئ القزمية العاجزة أو المهلهة، والنتيجة للنهاية.. أن المعادلة الإقليمية فى مصر.. تتللف من رأس كاسح وجسم كسوح تقليديا، ص ٢٤٤).

وإذا كان تضخم العاصمة قد اتى على حساب الاقاليم.. إلا أنه يقرر (.. بلكه جاء على حساب الصعيد بوجه خاص، وهو ما يشير ابتداء قضية الشمال والجنوب، كفضل فى كتاب الإقليمية فى مصر، وليس فى مصر عمليات شرق وغرب.. ثمة فقط شمال وجنوب، وتلك بذاتها واحدة من أبرز الحقائق فى جغرافية مصر البشرية، ص ٢٤٥).

ويقدم كشفه بمقارنة دالة سريعة بين أقسام مصر الرئيسية (.. إن التقسيم الإدارى بين اللتان والصعيد.. فى كل من المساحة المزروعة وقيمة الإنتاج الزراعى.. يور فى حدود ٤٠:٦٠ تقريباً لكل على الترتيب، ولكن اللتان تتطوق أكثر فى السكان، ممثلة فى العادة نحو ٥٠٪ من سكان مصر، ويتراجع الصعيد بانتظام تقريباً، حيث مبهط نسبته من ٢٨٪ سنة ١٩٤٧ إلى ٢٨٪ سنة ١٩٦٦، أى بنسبة ١٠٪ فى عقدين، وإن عاد للارتفاع إلى ٢٤٪ سنة ١٩٧٦،

«العمل فوق العبادة، والعلم لا يناقض الدين، أصول إسلامية مقروءة..» جمال حمدان

جانب تنمية الموارد الزراعية بالكامل باستصلاح البور وترشيد الري والصرف وتكثيف وتجديد المحاصيل، بما في ذلك حوض بحيرة ناصر، وكذلك الواحات والأودية الصحراوية، فقد كان للقرار أن تجتمع في قطاع الري نفسه موارد الصحراويين للعناية بصفة خاصة في ٨ مجمعات تمديدية تخدمها جميعاً شبكة جديدة من سكك حديدية وطرق سيارات وأنابيب مياه تربط للرقعة كلها، مستغلة موقعها أيضاً بين البحر الأحمر والسودان والسعودية لتتحرك ثروة صناعية وعمرانية وحضارية شاملة، وكان الهدف الرصود أن تستوعب منطقة المشروع نحو ٤٠ - ٥٠% من حجم الزيادة الطبيعية للسكان في مصر حتى سنة ٢٠٠٠، أي نحو ٨ - ١٠ ملايين.

على أن المشروع قد طواه الضياع، وبدلاً من أن يتحقق ليد من طفيان العاصمة وهزال الجنوب، ترك مكانه لمشاريع كثرت الأخطاء.. أكثر تكلفة وأقل جدوى، إلا أنها غير قابلة للنقض.... حيث إن الأمر يعني العاصمة.. وما أدراك ما.. (ص ٢٥٥).

● التجانس السياسي

ينهد لدراسة التجانس السياسي في مصر.. بفصل كامل.. يناقش فيه قضية مهمة في شخصية مصر، تتمثل في هذا السؤال المركب.. كيف ارتدت

ويصل على ذلك بشبكات السكك الحديدية والطرق وأنابيب البترول.. كما يتخذ من أحجام المدن مؤشراً عليها، باعتبارها مركز تقديم الخدمات للريف المحيط وكذلك من درجة تركيز الصناعة بين الإقليمين.. مقتصراً إلى (..) والنتيجة أن الصعيد يزداد على النسبة فقراً بفنط السكك للتزايد وقلة الموارد وتنمية للتخلف، وهما الدلتا والصعيد ضحية في نمو تنميتهم لإفراط العاصمة للقاهرة، ولكن الصعيد الضحية الأولى والكبرى، وبهذا للتخلف.. مع الواقع للتخلف أصبح الصعيد يحق هو الإقليم الخلفي - pays arriere في مصر، في كل معنى جغرافياً وحضارياً، مائياً ووضوياً... اقتصادياً واجتماعياً، (ص ٢٤٤ - ٢٥٠).

وهو حين يكشف هذه الثنائية.. فإنه يدعو إلى تصحيحها تبعاً لما ذكره من جوانبها، أو يذكر ما أعمل من خطط علاجها، وتحذير عنوان مشروع للتركيز (جذ ص ٢٥٠) يذكر بصفة تنمية جنوب مصر، التي قدمت في أواخر السبعينيات كمشروع قوي ضم في التخطيط الإقليمي، ليدفع بالتنمية الاقتصادية والعصرية إلى الجنوب للهمل ويرلمه على الأقل في مستوى الشمال، لقد كان المشروع (يشمل مصر أيتاء من ثنية قنا بما في ذلك الصحراويين مينا وإسرا، ولكنه يركز على قطاع الوادي، فيللي

وقد حوت فترة الخمسة لحساب القاهرة.. التي ارتفعت نسبة سكانها في الفترة نفسها بين ٤٧ - ١٩٧٦ إلى ١٤٪ أي إلى ٢١٩٨، إذا أضفنا الجيزة إليها، وفي مقابل ١٠ مدن كبيرة من فئة ١٠٠ ألف نسمة + لكل سنة ١٩٧٦ بالبلتا، كان بالصعيد ٦ فقط من هذه الفئة، معظمها أيضاً أصغر حجماً من مثيلاتها بالبلتا، وبينما جاوز إجمالي المجموع الأولى الليونى نسمة، على مجموع الثانية من الليونى بكثير، فإذا عدنا السكان ككل، فإن لنا أن نقول بالتقريب إن الدلتا الآن نصف سكان مصر سكاناً، والصعيد ثلثها.. بينما القاهرة الكبرى خمسها، وبهذا فإذا كانت البلتا ضعف القاهرة الكبرى.. فإن الأخيرة تعادل الصعيد إلا قليلاً، ص (ص ٢٤٨ - ٢٤٩).

ثنائية الشمال والجنوب

تبقى التفرقة الإقليمية بين الشمال والجنوب في مصر.. بمثابة أسوأ ظواهرها، وإذا كانت أسبابها الطبيعية.. تعود إلى مورفولوجيتها (..) حيث مصر الوادي تختلف عن مصر الدلتا..، إلا أن نتائجها الحضارية تعود إلى إهمال الصعيد بدرجة متناهية، ولا يعني ذلك أن الدلتا غير مهمة.. ولكن المصافة نسبياً ويصل على ذلك بعضشرات من التقييس التي تثبتتها.. بالأرقام والمعارف، وتحليل ما يترشح من الوثائق والتقارير..

(.. ونظرة عابرة إلى خريطة مصر الاقتصادية اليوم.. تكشف هذا الفارق بكل سهولة، كل الخدمات والبنيات الأساسية الشبكية، إن لم تكن في الدلتا أضاعها في الصعيد أطوالاً وكثافة بحكم المساحة، فإن بعضها يقتصر على الأولى دون الأخيرة.)

تلخيص العصر في شخصية مصر



وبخلت من فورها السباق.. مرة أخرى،
ولابد نظريته دون أن يثبتها تاريخياً..
(ص ٤٢٨ - ٤٥٦)، ويقدم بتقسيم
تاريخها تبيناً لرؤيته.. وما يثبتها.. إلى
ما يلي:

* مرحلة صناعة الحضارة..
ويتفق مع مرحلة التاريخ النهرى، -٥٠
٢٥٠، حين كانت مصر مسئلة
لتأصيل حضارة مبكرة سبالة، ماتها
القام هي فيض الثروة الفيضية،
وصوتها الزجاجة التي تسمى طفولتها
هي الغلاف المصري، فالعزلة النسبية
كانت لازمة في هذه المرحلة لضمان
استمرارها.. إلى أن بزغت في مرحلة
نامية متطورة.. دخلت بها إلى المرحلة
التالية.

* مرحلة تصدير الحضارة..
وتشمل العصر الفرعوني في إيلانه..
حين هيمنت ظواهر الحضارة المصرية
على جيرانها، وشكلت لها نموذجاً
حضارياً.. تقتبس منه وتتجه نموه
وكما تقول مارجريت سري.. (فإن كل
المناطق للحضارة تدفن في حضارتها
لمصر، ابتداء من الحضارة الأوروبية إلى
روميا وإارس والمغرب والهند بل
والصين أيضاً، ص ٤٢٢).

* مرحلة الاكتفاء الذاتي: وتلي
نهاية الفرعونية، وتتسم بهبوط قوة مصر
السياسية.. واستمرار قوتها الحضارية،
وخلاها أسهمت مصر في الحضارة
الهيلينية البحر متوسطية.. من خلال
الاستكشافية.. بذلك كشرك مع غيرها،
وتصلت فيها ملكة الامتصاص.. على
حساب قدراتها الخلاقة، واستمرت هذه
للمرحلة من البطالسة إلى العصر
التركي، وكانت عند نهايتها قد وصلت
إلى نقطة الحضيض حضارياً، مصابة
(بتصلب شرايين حضارى.. أو بيات
شترى.. لم يسبق له مثيل في تاريخها،

البيئة الجغرافية هنا مثالية لقيام
الحضارة في القديم.. ثم لاستمرارها
ويقائما بعد ذلك لآلاف السنين،
ص ٣٩٠)، ولا يتوقف عن إجراء مقارناته
بينها.. وبين مناطق الحضارات الأخرى..
للمزامنة معها، كما يفند بدقة.. ما يسميه
بالنظريات الضادة (ص ٢٨٢)، هذه التي
تعارض السبق للمصري.. أو تنسبه
لغيره، مؤكداً أن (السبق الحضارى سمة
أصلية في شخصية مصر، ص ٤٢٨)،
فلماذا حدث من بعد السبق للأكدم.. ما
آلت إليه من تخلف؟.

وتأتي إجابته.. بأن السبق أصيل..
ينبعث من طبيعتها وينبت.. أما للتخلف
فطارئ مؤقت.. ويشعل ضغوط ومؤثرات
من خارجها، بليل قدرتها الفائقة على
استعادة ذاتها.. من بعد الكربة، أما
سببه - التخلف - على مر تاريخها.. أي
فترات ضعفها.. ف يعود إلى (.. النتيجة
للتفكير للشد والجذب بين قوتى العزلة
والاحتكاك في شخصيتها.. أي للوضع
والموقع على الترتيب، ص ٤٢٨).. فإذا ما
اختلت العلاقة للتوازنة بينهما.. تدهورت
وكبت لفكرة وإذا ما توازنت.. أفاضت..

مصر.. من السبق الحضارى إلى
التخلف (الفصل ٢٠ ص ٣٦٢ -
٤٥٦)، ويقدم فيه واحدة من نظرياته
المهمة.. تلخصها هذه العبارة (قوة مصر
السياسية = الموقع × الوضع)، يستلها
بمناقشة مسألة عزلة مصر.. منتهياً
منها إلى أن مصر (.. تتفرد إذن بانها
تجمع في تناسب نادر.. بين قدر من
العزلة في غير تفرغ.. وبين قدر من
الاحتكاك.. لا يصل إلى حد التجميع من
٣٦٤).. ثم يحدد القاعدة الأساسية لما
حقته من سبق حضارى في (.. التناقص
الباقي بين أثر الموقع والوضع في مصر،
فقد زاح فيها بين العزلة والاحتكاك في
زواج سعيد، أخذ من كل منهما محاسنه
دون أفساده.. وجعل منها منطقة
اتصال Zone of Junctionion ومنطقة
انفصال Disjunction في الوقت
نفسه، وبالتالي منطقة توصيل وتأصيل
مفأ، ص ٣٦٤).

وينطلق في متابعة قضية السبق عبر
مراحل التاريخ المختلفة.. وما قبل
التاريخ أيضاً (ص ٣٦٩ - ٤٢٨)،
يحل خلالها ظواهر السبق الحضارية
المختلفة.. هذه التي برزت بها مصر..
فوق المستوى العام للتاريخ.. منذ وقت
مبكر، مستنداً دائماً إلى نظريته
الأساسية.. عن الموقع والموقع، وذلك
عبر مراحل التاريخ المصري.. منذ ما
قبل الأسرات.. وطوالها.. وما بعدها..
إلى نهاية العصر الفرعوني.. وما بعده..
أيضاً، مدعماً تحليلاته بما يسميه
«النظرية للعامة» (ص ٣٦٩)، هذه التي
تقصر كيف تتفاعل الإنسان المصرى مع
بيئته التاريخية.. وكيف تعامل معها
واستثمر مميزات (النهر + المناخ +
التربة).. وكيف طورها (الري + الزراعة)
وتطور معها منتهياً إلى (إن نشأة
الحضارة في هذه المنطقة.. لم تكن
مصادفة، وبغير حتم جغرافى.. كانت

إنها فترة العزلة seclusion period .. التي اختلف فيها التوازن تماما بين مزاتها واحتكاكها.. وهما طرقا معالجة قوتها.

« مرحلة استيراد الحضارة:

وتبدأ مع اقتحام الحضارة الأوروبية لمصر.. بالحملة الفرنسية، وبمعا بدات تخرج رويداً رويداً من شرنقة عزلتها، واتعش ميكانيزم المشاركة الكامن في صميمها، وخلاها (.. لم تحول مصر من ناصرة الحضارة القديمة.. إلى بالوعة الحضارة الجديدة، من ٤٤٠)، ولكن إلى بوتقة صهرتها.. لتشكلها بما يتفق وراثتها، ويرى (بان هذا ليس إلا صورة جديدة معاصرة.. من معادلة التوازن الدقيق المتصلة بين الواقع المعقد على مفترق طرق العالم، وبين للموضع المحمي في إطاره الصحراوي، من ٤٤٢)، لقد تجاوزت مصر بسرعة حسنة الانبهار الأولية، وضربت بالسرعة نفسها من حبال التقييد المتهاوت التي تبعتها، وبخل الآن عصر توازنها (.. تستعير.. لتعظم وتتمتع.. لا لتلجأ أو تفرق، استثمار تمالك لاثقالها، من ٤٤٢).

إن دور مصر الحضارى.. وهذا مجمل الخلاصة.. وصفوة القول(.. لم يفت عبر العصور.. وإن اختلف من عصر إلى عصر، وكما يقول مارييت.. مصر لتشرق بضع لحظات.. ثم تغيب في ليل طويل.. مثلما حدث في بلاد أخرى، وإنما العكس هو الصحيح، فلقد أراد لها طالعها العجيب.. أن تواصل عملها سميعين قرناً، وأن تترك أثرها في كل ناحية من النواحي واضحاً جلياً، وخلال هذا الدور المتصل.. كانت إما صانعة الحضارة وإما حافظة لها، وفي الجزء الأكبر من تاريخها.. كانت في الصدارة أكثر منها في الصفوف، وإذا

«العلمانية ليست نقيض الدين.. ولكنها نقيض الدروشة إنها ترشيد الدين، ومطوية الدين بين الدين والدنيا، العلمانية هي الدين بلا دروشة وبلا دموع والدين بلا هيستريا وبلا تطرف».

جمال حمدان

كانت الأمم التي قامت لعالم حضارياً.. قلة معدودة بالضرورة.. فمصر بالضرورة منها، من ٤٤٢).

ولكن المسألة – السبق والتخلف – لاتزال تتطلب تجديد ضوابطها، حقاً.. فمصرها نظرياً.. بمعايلته عن الواقع والموضع.. وترجمتها التاريخية الاحتكاك والعزلة، ولكن الأمر لم يشيع بعد بعوامله الداخلية، ويقدم بكل وضوح إجابته (..إن مصر ليست هبة النيل وحده.. ولكنها هبة المصريين معه، من ٤٤٧)، بل هو يمنح الإنسان زناً أكبر.. فكمن منطقة نهريه أخرى.. لم تحقق مكانة تاريخية تذكر، وهكذا يعود السبق والتخلف إلى تطورات المجتمع ونظمه السياسية، فبعضها حقق وحدته وبلوته المركزية.. وقام بثقافته الحضارية على أساس من الابتكار والإقدام والنظام (..لم يلبث بعد أن اكتمل أن تحول إلى لحافقة على القديم والتقاليد، وتحت ضغط وابتزاز النظام الإقطاعي والحكم للطلق، أخذ للمجتمع المصري يتسم بالجمود والعمق والتكرار، والواقع أن الحضارة والتطور.. ليست مسألة تكنولوجية في بيئة طبيعية، ولكنه أيضاً قضية إيديولوجية في بيئة اجتماعية، من ٤٥٣)، ومن هنا يطلق مقولاته أو صرخته.. بأن التاريخ لايعرف دولة مثل

مصر.. تتأثر سبباً وتخطأ.. بنظمها وحكامها، ولايدع مقولاته مغلقة.. بل يواصل إثباتها.. ليس في الفصل التالي بعده.. وإنما يخصص لها في الجزء الرابع من كتابه.. فصلاً أخرى.. كما سيأتي:

الوحدة السياسية

ويأتي الفصل التالي (٢١) من ٤٥٧ – ٥٢٥ تحت عنوان «الوحدة السياسية».. بعنوان ثانوي «الوطن السياسي».. وهي تسمية لها دلالتها المرتبطة بفروضه المتصاعدة عن التجانس، يدل على ذلك استهلاله هذا الفصل.. بتحديد الأساس الطبيعي للوطن السياسي (.. مصر السياسية.. هي تاريخياً وادى النيل من الضلال حتى البحر، أي أنها جغرافياً مجموع السهل الرسوبي في الصعيد والبتا من ٤٥٧)، وجبر المصريين القدماء عن وعيهم بهذه الحقيقة.. في نص لفرعونى متقوس.. (كل بلاد يغمرها النيل في فيضاته من مصر، وكل من يشرب من ماء هذا النيل تحت جزر الفانتين.. فهو مصري).. ولا تخفى دلالة النص.. التي تربط الهمم بالوطن.. بالانتماء السياسي، فضلاً عن تصوره المبكر كحصة بحلول معروفة مشروعة، فما هي مقومات هذا التصور في الواقع المكاني؟

تلخيص العصر في شخصية مصر



ويجيب.. تستمد مصر وحدتها من إحاطة الصحراء والبحر من الخارج، وهي الداخل من الوحدة المورفولوجية للوادي.. والوحدة الوظيفية للنهر، ومنها تحقق لها قدر من الوحدة السياسية.. عرفت بها الدولة المركزية منذ قرابة ٥٠٠٠ سنة إلى سنة ٢٤٠٠ ق.م، (ص ٤٧)، بما يعنى أن الأساس الطبيعي لم يقدم للوطن السياسي وحدته فقط.. بل وحدد كذلك نظامه، ويؤكد ذلك في الصفحة نفسها (.. مصر وطن سياسي.. من معطيات الطبيعة.. natural Political Territory)، يوضح السياق التالي (ص من ٤٦ - ٤٧) أن النهر وإن قدم لهذا الوطن جسده الحي.. فقد منحه الصحراء على جانبيه درعاً الواتية، بما وفرتها له من الحماية.. سواء في فترة تكوينه أو بعد ذلك.. (فرغم سلبية دور الصحراء طبيعياً ومادياً.. فقد كان لها دور إيجابي سياسياً، إنها لم تخلق وحدة الوطن في مصر.. ولكنها أنشجتها وحفظتها، ثم عادت فعممتها ووليتها، لقد كانت الصحراء.. هي الرحم الجغرافي الذي ولد فيه الوطن الجني، ثم كانت الصوبة الزجاجية أو البيت الدافئ الذي نمت فيه وأخيراً كانت الدرع الكفيلة التي أحصت بها وقد شيت وترعرت، أو كما لخص بهودر الصقلي الموقف كله قبل الميلاد.. مصر محمية من كل الجوانب بواسطة الطبيعة.. (ص ٤٦)، لقد حسنت الصحراء الوادي كالأشرفنة.. وصمت سكانه.

ومن الداخل كفل له النهر الوحدة التركيبية والوظيفية في آن واحد، التركيبية.. باعتباره العمود الفقري في معمر خستيل للآفاق.. داخل لاعمور صحراوي، بل هو نفسه المعمر الوحيد فيه، وكيف الصورة.. (.. إنه ليس حداً بل نواة.. ليس أطرافاً.. بل قلب،

ص ٤٦ - ٤٧).. يفتد خلالها عدداً من النظريات للتصلة بموضوعه، ينتهي منها إلى أن مصر هي على وجه التأكيد (.. وطن سياسي طبيعي، ص ٤٨)، يحدد خصائصه في (.. هي لاتنسكب سياسياً ناضج، وهي كيان سياسي موحد، وهي رقة سياسية ثابتة، تتمتع - أخيراً - بصمود سياسية تامة، ص ٤٨)، وتعنى الأولى.. أن مصر تتمتع بقلب مركزي متيلور.. وبهرامش قلعة حلبة، وهما شرط اللاتنسكب الناضج، أما الثانية.. فتعنى أنها دولة مركزية من الدرجة الأولى.. لم تعرف الانفصال عبر تاريخها.. إلا فترات نادرة قصيرة، فوحدتها السياسية إن خصيصة أصيلة، أما الثالثة.. فتعنى أن مصر استمرت برقعها السياسية كاملة غير منقوصة.. وذلك على طول تاريخها السياسي الحافل.. سواء كدولة مستقلة.. أو كمستعمرة من قوى الخارج، أما الرابعة.. فتكفل الثالثة.. حدوثها دائماً ثابتة تاريخياً وجغرافياً.. دون أدنى شبهة أو تدخل (.. ورغم أن حدوثها فلكية في معظمها.. وطويلة تصل إلى قرابة ٥٠٠٠ م في مجموعها.. إلا أنها منحتها جسمًا مكتنزاً رمة ولمسوماً، خالياً من الزوائد والأطراف والأسانين اللاتئة أو الفائرة، ص ٤٧)، وأبدي هذه النقطة.. وإذا كان الشكل الطولي لمحمورها attenuated shape مسافة بالصلحة (٤٨٥) فإن قوى الوحدة قد امتصت تلتانها.. ولم تجاوز مشاكلها المستوى الإداري.

دون أن يعرض باستفاضة.. لكافة مشكلاتها الحدودية غرباً وجنوباً، مستعرضاً وجهات النظر المتعارضة، ومقتناً لوجهة النظر المصرية.. ما يثبت جدارة حلولها للطرح (ص ٥٠٠ - ٥٠٧).

ص ٤٦٢)، ويكفيه ذلك لتعميد الحد الأقصى من الوحدة التركيبية، أما الوحدة الوظيفية.. فقد تكفل بها الرى.. بما يعنيه من توظيف مياه النهر للزراعة.. (.. تألف مصر سلسلة من اللطقات للتصلة للتكاملة ميرواوجيا ووظيفياً.. يتفاعل للماء بين أجزائها المختلفة.. كما لو في أوان مستطرفة لايد وإن تعالج كوحدة ميرواوجية واحدة، وإلا لفتل فيها ذلك لتوازن الأيكولوجي للحرر النقيق.. وبالتالي لفتلت فيها عناصر الحياة، ص ٤٦٤)، ويضيف (.. لقد قضى النهر.. الرى النهري.. أن يتعامل السكان مع بعضهم البعض، وأن يتشاركوا في ماء الحيلة.. لآعن طريق قناتل ومشائر تتحارب مع بعضها البعض، ولكن عن طريق قناتل تصلهم ببعضهم البعض، ص ٤٦٥)، ويكفيه ذلك لتحقيق الحد الأقصى من الوحدة الوظيفية.. للآزمة للوطن السياسي، ثم دعمها دور النهر للملاحي.. كشريرين لآحم بالصلحة بين كافة لآجزائه.

ويفيض بعد ذلك في متابعة مراحل تطور وحدة الوطن للسياسي (ص

كما سبق فإن معادلة القوة المصرية.. تتجاوز مجرد طرفيها (الواقع x المريض).. لتضمين إليها طرفاً ثالثاً.. يمثل في الوحدة الوطنية، بما تعنيه من تماسك نسيج المجتمع.. وتلاحمه في إطار من الثقافة المشتركة.. المستندة إلى المصلحة والحياة المشتركة في بيئة فيضية.. مغرولة حول نهر مشترك(.. إن تكن الوحدة الطبيعية لأخص خصائص الوطن السياسي المصري كقطعة من الأرض، فإن الوحدة الوطنية هي بلا ريب - أبرز ملامح المجتمع السياسي الذي احتواه ذلك الوطن.. عبر العصور.. كقطعة من البشرية، ومن مجموع وجماع هاتين الخاصيتين بالنفـة والفسيط.. جاءت مصر السياسية بلا زبانة أو نقصان،(ص ٥٧٠).

وليست الوحدة الوطنية في مصر.. تعبيراً إنشائياً.. أو شعاراً فارغاً، بل هي مرحلة لتفاعل جغرافي مع المكان.. وتاريخي مع الأحداث والتطورات.. عبر محصلة طويلة كفلت له العمق والتفجؤ، تمتد بجهودها إلى فترة التكوين الأولى قبل التاريخ (الوحدة الأثولوجية)، وتتوطد بالثقافة المشتركة (اللغة)... وتتعمق في الشعور.. لتصبح من حقائق الوجود (.. فمن الوحدة الإثنية إلى اللغوية إلى السيكولوجية.. على هذا الترتيب.. تصل إلى متوالية تصاعدية أساسية، وإلى هذه المتوالية جاء تطور الوحدة الوطنية،(ص ٥٧٠)، وبالإضافة إلى الفصل ١٩ الذي يخصه إشارات التجانس العرقي للمصريين، فإن البرهنة على صحة متواليته.. تستغرق بقية صفحات هذا الفصل الواحد والعشرين (ص ٥٧٠ - ٥٢٥)، يتناول خلالها بكل نقية وتركيز.. الوحدة اللغوية(ص ٥٨٠).. فبغيرها الوحدة لنفس على الإخلاق، ثم الوحدة الدينية

«من الآن فصاعداً يجب أن نفرق بين نوعين ومفهومين من العلمانية منعا لخطأ الأوراق عمداً أو جهلاً، فكما نفرق في الإقطاع بين الإقطاع الغربي والإقطاع الشرقي (حيث إن الكلمة لاصقة بالتراث العربي نفسه ولا مفر من استعمالاتها) نفرق بين العلمانية الغربية أو العلمانية الشرقية أو إن شئت العلمانية المسيحية والعلمانية الإسلامية، وكلاهما لا تلقى الدين ولكن تفصله فقط عن الدولة، أما الفارق فهو أن ليس في المسيحية، أحكام تشريعية تترك أو يؤخذ بها بعكس الإسلام».

جمال حمدان

(ص ٥١١).. فإذا كانت اللغة وحدة الفكر.. فإن الدين بلا ريب وحدة القلب.. وقد تصقق في مصر في إطار من التعايش.. ويفضل ملكة الامتصاص، وذابت للفروق بيمكانيزم الوحدة الإثنية.. والحياة المشتركة للتداخل في الريف

والمدين.. بين الجميع (..إن ثنائية المسلمين / الأقباط.. لاتتعارض مع للوحدة الوطنية.. بل ولا الدينية.. فبإلصاق الإثنولوجي.. كما بالوضع الاجتماعي.. كما بالتوزيع السكاني.. تعد الألفية القبطية من صميم الكيان المصري الكبير،(ص ٥٢٥)، وأفضت ثلاثية (اللغة + الدين + الأصل) إلى الوحدة الثقافية التي هي تراث التراب الوطني.. وطابع الأمة المميز.. وكلها مما تصنع الوحدة السيكولوجية (ص ٥٢٠).. أي (وحدة المزاج والطبع.. والنفسيية والعقلية.. والسلوك والعادات وطريقة الحياة، وهي وحدة ليست أقل خطراً من

سابقاتها.. وإن كانت المحصلة الذهنية لها، فإنها هي في واقع الأمر.. الوحدة الوطنية كلها في التطبيق والممارسة المباشرة والحياة اليومية، أكثر حتى ربما مما هي البعد الرابع من متوالية الوحدة (الوطنية). فإذا كانت الوحدة الوطنية على هذا القدر من التماسك والرسوخ.. فمأين بالضبط.. تقع مشكلة مصر السياسية.. على مر العصور..؟ وتأتي الإجابة الفورية.. وعلى وجه التأكيد.. إنها الحكومة ونظام الحكم بالتحديد، وكذاه يعود بإجابته إلى ماين كما تاريخياً وأيكولوجياً بالأسانيد، ويفسها تحت عنوان «إيكولوجية النيل الاجتماعية»(ص ٥٢٧)، متخذاً من مصطلح «المجتمع الهيدرولوجي».. مدخلاً للتحليل، باعتباره تخليصاً لحقيقة أساسية في كيان مصر.. كبنية نهرية،

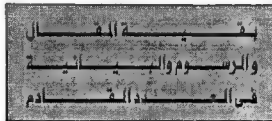
تلخيص العصر في شخصية مصر

عنها صفة المجتمعية الجغرافية، ويعود بها بأوضح الكلمات (.. إلى انصراف السلطة بقيم المجتمع النهرى.. القائمة على التعاون وعدالة التوزيع.. الحكومة المركزية والمجتمع التعاونى.. هما الظاهرتان المتمتتان في كيان مصر للفيضية.. وليس الاستبداد والطفيان..)، فالاستبداد ثمرة مرة.. لشجرة خصيبة من التطور والتنظيم.. تجرعها الشعب المصري على مضض.. للمحافظة على وجوده وكيانه الحضارى العالم، ولكن تلتقطها بذئته باستمرار، وبين هدف الوجود.. ورفض الطفيان.. تكونت نعمة أساسية في تاريخه وشخصيته، عالمها بالتمسك بوحدة (.. قمصر السياسية جسم بشري واحد ووحيد.. ووسط جغرافى واحد بالتأكيد..) فلم يفرط في وحدته عبر التاريخ.. مع السعى الدوب عبر الزمن وبالثورة.. نحو الطفيان.

ملحوظة :

المقولات المنشورة هنا لـ - جمال حمدان - مأخوذة من مجلة المصور ١٥ أبريل ١٩٩٤ - العدد : ٣٦٢٧

وبداية أيضاً لما أصبح عليه نظام الحكم بها.. وما أمنت حكومتها عليه، فقد اقتضى تنظيم الرى بها كوظيفة للنهر.. حكومة مركزية.. تحكم قبضتها عليه، وتمخضت التطورات.. عن الفرعون.. كراس لهذه الحكومة.. متمسكاً بالقدااسة متخذاً من هذه المتشابهة (النهر- الرى - الزراعة - المجتمع المنظم - الحكومة المركزية - الفرعون) الطبيعية البشرية السياسية.. أداته لتفسير الطفيان السياسى.. حتى إنه يطلق عليها (أمنت مصر مع تركيز نظام الحكم.. أرض الطفيان، ص ٨٦)، ويؤكد.. (..لأن من ينكر أن الطفيان والاستبداد.. هي كظاهرة موضوعية.. نعمة أساسية.. وأسا خط فى دراما الشعب المصرى..)، وينص على تحت عنوان نظريات خاطئة (ص ٨٦) لكل ما الصق بالشعب المصرى.. من صفات الخنوع والخنوع للسلطان، مستشهداً بالفلاح الفصيح.. ويثور هذا المجتمع الهيدولوجى.. عبر العصور، وينفى



المراجعات

١٤٨ ست الحسن والجمال تطل من صندوق الدنيا، في لوحات حلمي
التونى الفريدة، كمال الجويلى. ١٤٩ شكسبير الجسد،
عبدالمعزم سليم. ١٥٠ جدلية الوعي والذاكرة والتخيل في الخطاب
الشعرى لدى وليد منير، عبدالرحمن أبو عوف.

سنت الحسن والجمال تطل من صندوق الدنيا في لوحات حلمي التوني الفريدة

كمال الجويلي

مصحفي وثائق تشكيلي ، رئيس الجمعية المصرية
للتصميم الفني التشكيلي.

أصبح بأدواته الطليعة - طليق الفكر
والخيال..

وفي هذا الإطار الرحب فإن «حلمي
التونى» فى معرضه الأخير بقاعة
«أخناتون ٢» قد وصل إلى ذروة إبداعه
حتى اليوم ، مقبلاً إلى الملتقى بانوراما
شاملة عريضة فى تسبيح متلاحم يمتزج
معه الشكل والموضوع فى بوتقة
واحدة..

يجيب معرض «حلمي» على أسئلة
كثيرة ويمتدع عيوننا أكثر ويضاهب
العاطفة والوجدان بغير حصر..

لكل فنان عالمه ، لكن عالم هذا
الفنان رحيب الأرجاء .. يمتلك بين ما
يمتلك الرموز ويطوعها بعد أن يحاورها
ويحوّلها ، بحيث تصبح كائنات خاصة
تتداخل مع ذاته ، فيداعبها ويلعب بها
ويصرّكها فى أى اتجاه يشاء على
مسرحه الذى أنشأه ليضم فصول
ومشاهد لوحاته..

ثقافة عريضة واسعة الأفاق والأرجاء
وتقنية عالية طائفة سلسلة بين يديه ،
فإنه هنا وفى هذه الحالة الثرية يمتلك
فن الفنون أو جماعها .. يمتلك فى
الفنون الجميلة التشكيلية روح التصوير
والنحت والرسم ، بل وروح العمارة
وكياناتها الصريحة معاً..

ربما يصود ذلك إلى أنه - الفنان
الذى يمتلك كل هذه المقومات - قد

فحينما تواجهنا روح إبداعية فى
تصميم ما ، سواء فى أحد
المعارض ، أو فى الحياة العملية اليومية
المتصلة مباشرة بمسكة المجتمع
واحتياجاته واستخداماته.. حينما
تواجهنا تلك الابتكارية فى أعمال
التصميم، فإنها تبهرنا وتقال تلاحقنا -
أو تلاحق مخيلتنا - صورتها ، كما
تعلق تملأ بالذاكرة ، تأبى أن تفارقها
...

لاضلت تلك فى بعض المعارض
الوافدة عبر السنوات الماضية فى أعمال
نادرة قليلة تبرز وتقع من بين عشرات
- بل مئات الأعمال التى شاهدناها أو
تشهدنا ..

أعنى بهذا أن فن التصميم حين
يصدر عن فكر ومخيلة فنان رفيف
الإبداع يمتلك بصيرة شاعر وغنائية
حوار داخلي جياش وفكرأ يرتكز على

حلمى
التونى





زيارة المستطير ١٩٩٣

علمى التونى

تماما وتؤكد وحدة الأضداد .. تكسو ملامح وتسمات «أميراته الشعبيات» مصممة من المزن النبيل ... وتبدو الوجوه وكأنها تنتظر «المعجزة» أو الحبيب الذى استدرج إلى ميادين القتال فى بقاع ثانية .. يغلفها ولم بها هاجس أنه ذهب وأن يعود...

تبرج شخصه الشعبية المحملة بثرات حافل من الأحزان بما تبطن فى أعماقها ، وتفصح «العيون الكحيلة» السافمة ، والشفاه التى تومى فى صمت إلى الأسرار ، وعالم اللاوى المتوارث والذى يموج ويؤن كالبهركان ، ويبقى مفضونا وإن كان يبغى الفكاه. لكن جماليات الشكل فى لوحاته وهشوبة المعطيات توازن كل ذلك ، ويتخفى «الدراما» تحت وميض الإبهام لا يفضوى «التونى» تحت لواء مدرسة فنية بعينها ، ولا يبالغ فى استخدام براعات التقنية ، فعلامس السطوح هائلة ناعمة تترك لعناصر الشكل أن تصدر العمل ، بحيث تبدو الخلفية وكأنها «ستار» محايد يترك للممثلين فرصتهم كاملة فى اجتذاب الانتباه...

عالم علمى التونى يوحى بكثير ، غنى بالفنانية ، كما أنه حسى الأحلام بحيث يجعلنا نشاركه فى صوره وتصويراته ، وتلك من مزايا ومميزات الفنان الذى صقلت وجدانه الثقافة

ومنتوق الدنيا ويستمتع إلى حكايات الراوى التى تنقلنا نقلا إلى عالمه الضام والذى يريد أن يوصله إلينا وينجح فى ذلك إلى أبعد الحدود ..

ربما لم يفكر الفنان علمى التونى فى توجهات «الباو هاوس» التى ربطت الفن بالتطبيق والحياة العملية المعاشة فى سائر تصميمات هذه المدرسة الفنية، لكنه فى تكويناته - وهو يفوح فى أعماق وأبعاد التاريخ - إنما يشكل عراشها الخاصة من خلال كل ذلك للفهم. إنه يقدم ما يشبه الدمى المتحركة أو التماثيل المصورة .. تتجه رأسا إلى وجدان المتلقى تخاطبه بهمس ساحر وتحرك فيه الخيال والأحلام معا، كما تحرك الإحساس بالزمان والمكان ، والبعد الأسطوري فى أعماقه .. وتفريه أيضا بالبحث عن «المثال»...

يعزف علمى التونى على مسطح اللوحة «أنشوبته» .. ولأنه يبدأ بالانشاد لنفسه وحين ذاته ، فإنه يمس مشاعرنا وحواسنا بذلك «النأى» الحامل لأجواء السحر ويجعلنا شركاء فى إبداعه بد أن «رفع الستار» عما يدور فى الأعماق المشتركة بطلاقة وبساطة السهل الممتنع...

يقدم الفنان فى لوحاته «بالتة الوان» ضافية مشحونة بالساخن والبارد معا ، لكنه ينسجها فى «عجينة» تطفى التنافر

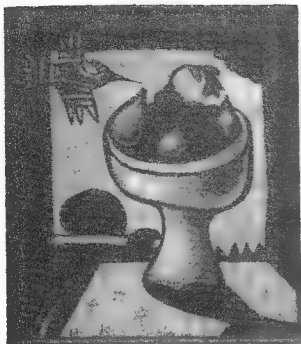
وجع يرفع الستار فى معرضه عن تلك اللوحات ، فإنك تواجه بالإطار داخل الإطار .. إطار داخلى وإطار خارجى هما عنصران مثيريان للعمل يشاركان فى تكديده والتخفيض لأن يصبح للمشاهد فى حضمرته ، وكأنها سار فى بهو تكتنفه الخيالات والأحلام...

أما «بنات أفكاره» ومعظمهن شعبيات ساحرات مسحورات ، فإنهن يذكرنا بجذاتهن من نساء ألف ليلة حين كن فى فى مية الصبا والشباب .. هن وريثات تاريخ مشحون بالفراغ والمجانب والأفراح والأحزان لحواء الشرق وأساطيره ووقائعه ..

هو لا يقدم شكلا فقط كما يفعل بعض مستعيرى ملامح وموتيفات التراث، لكنه قد غاص فى أعماق ذلك التراث بكل أشكاله ومضامينه ودلالاته . واختار بطلا «مسرحة التصويرى» بنفسه ولنفسه ، كما اختار بإبراف شديد - وأعاد إنشاء - سائر عناصره ووجداته ، مطوعا إيها لذات الفنان ... الهارمونية فى نسج العلاقات اللونية والخطية فى لوحاته عالية ، يتكون بها نسج إيهامى يلف سائر جنباتها حتى أقصى إطار ... كما أنه يحدث لنا إيهاما آخر بإطراف اللوحة وخزافرها المتسقة مع الأداء ، يشعرتنا بتأنا نطل على شخصه المبهرة للنهضة من خلال



الزمر والفتاة المجنحة ١٩٩٤



حلم المصبي الأسمر ١٩٩٣



بنت للزراعة ١٩٩٤

خوص في مقامات ميتافيزيقية ،
ويصوت هامس جاء يقيم «بصمته» ..
وتركها أمام العيون لترى فيها
ماتشاء ..

والحق أن لوحات حلمى التونى
الأخيرة قد تركت صداها في مخيلتى ..
وكأنما تركت مواقعها لتمتلا خيال
المتلقى وتهمس «بطلاته» ومن مطلات
على أحلام البقطة والنوم بعمًا ..

وهذا هو عطاء الفنان ... ■

والمعاصرة ، وأن يجتاز بإبداعه المحلية
القومية في ارتباطها بعالمية الفن ، من
خلال ذلك للمؤمن الإنسانى الذى
يشترك في الإحساس به كل البشر ..

فهو في استلهامه للتراث الشعبى
كان اتجاهاه إلى الروح والمضامين
والعزف على الرموز بآلات الوجدان
الذاتى وتداعياته المتعددة ...

لقد استلهم أغوار «الموروث» بروح
الفنان المعاصرة .. هكذا ببساطة وبدون

وجعلته يكسر للحدود التقليدية في
ممارسات الفنون .. خياله خصب ..
والخيال هو أقوى مقومات الفنان
المتحرس .. به يضيف ويثقل لنفسه
موقعه المتميز .. كما أن تداعياته الفنية
العديدة والغزيرة قد احتلت موقعا فريداً
بين أعمال زملائه الفنانين ..

ومن خلال أعماله تلك تلمس
بوضوح أنه استطاع بغير توتر أو
اصطناع أن يحل مشكلة الأصالة

شكسبير الجديد

عبد المنعم سليم

وهنا قاطعه سترافنسكى قائلا: أنا
لست عبقريا... العبارة فى هذا العالم
ثلاثة فقط هم: **بيتوفن**، ومايكل
انجلو، وشكسبير.

إن شكسبير واحد من عباقرة
البشرية فى عالم المسرح.

والسؤال: من الثانى؟

من يجزئ على أن يدهى أنه الثانى
بعد شكسبير؟.. أو من يجزئ من النقاد
أو غيرهم على القول إن هذا الكاتب
المسرحى هو الثانى بعد شكسبير؟..

كانت الإجابة دائما: لا أحد يجزئ
على هذا الانعلاء. إلى أن جاء الناقد
الأدبى لجريدة **الأوبزيرفر** البريطانية:
مايكل **كوفسبى** Coveney ليلقى
بقتلته تحت (مانشيت) كبير: الثانى بعد
شكسبير.

هكذا ببساطة.. نعم. من هو؟.. من
هو هذا الثانى بعد شكسبير؟.. إنه
الكاتب البريطانى **الآن إيكبرون Alan**
Ayckbourn، وقد استطاع أن يكون

بريطانيا ترسل للعالم شكسبير
آخر بعد أربعة قرون. هو الكاتب
المسرحى القنبلة الآن إيكبرون الذى
يعد بعد شكسبير، أحد عباقرة
البشرية، وقبل بيكنز وريتشارد
هاريس، وويلي راسل وأرثر ميللر
كما يقول عنه المجلس الثقافى
البريطانى.

فهل فيكم من سمع عن ذلك
الكتاب الشهير الذى نُشر
مئذنين فى إنجلترا باسم:
سترافنسكى يتحدث مع كولين
دوفينز؟ أشك كثيرا فى أن هناك من قرأ
هذا الكتاب، بل من عرف عنه أصلا.
وهذا ليس عيبا، ولكن العيب فى
الخطوات والإجراءات الكثيرة التى
تمنعنا من معرفة ما يحدث حولنا.

وإننا لا أنوى أن اتكلم عن هذا
الكتاب، ولكن موضوعى اليوم يفرض أن
أعرض لفكرة صغيرة منه كمقدمة، لما
أنوى أن أكتب عنه.

معروف أن سترافنسكى هو واحد
من الموسيقيين العظام فى هذا القرن أما
كولين **دوفينز** فهو تلميذه، وأيضا قائد
فرقة موسيقية عزفت فى لندن ونيويورك
وبرلين، وفى عواصم عالمية أخرى.

فى هذا الكتاب يسأل كولين **دوفينز**
استاذة سترافنسكى:

« باعتبارك عبقرى..

الثاني بعد شكسبير بعد عرض مسرحيته (كوميديات المتقاعين) التي عُرضت في (الويست إند) بلندن.

وقبل أن نستعرض لأبد أن نقرر أن إيكيبورن لا يعرض مسرحياته دائما في لندن، بل في مسرح خارجها اسمه سكاربورا Scarborough وهو مسرح صغير عند مقاعده ثلاثمائة مقعد فقط وإيكيبورن يشغل وظيفة في هذا المسرح، ويشعر بجور من الألفة والمودة مع العاملين جميعا على كافة المستويات..

ويقول ناقد الأوبرا في: إن صله بالمسرح للذكور أعطاه فرصة كبيرة لعملية الخلق الفني.. بمعنى أنه لم يكن يعتمد في كسب عيشه على المسرح فقط، أي على الكتابة، بل على مرتبه أساساً.

واليوم يعتبر إيكيبورن أشهر كتاب بريطاني، وهو يكتب للمسرح التجاري.. وهذا ليس عجيباً.. وعلى هذا فإنه يقف مع الملقين على أرضية واحدة، ويأحترق شديد.

ونقاد بريطانيا يضعون إيكيبورن في مصطف تشيكيكوف، حتى إن للجلس الثاني البريطاني يقول عنه: إنه بعد شكسبير وقبل ديكنز في رواياته التي تحولت إلى مسرحيات، وأيضا قبل ريتشارد هاريس، ورولي راسل، وأرثر ميلر.

والآن، ماذا في مسرحيات إيكيبورن الثاني بعد شكسبير؟ مايكل كوفني يقول: مسرحيات إيكيبورن تتواءم كلياً ضد المأساة الكاملة، وفي ألمانيا يعتبرونها شهادة كئيبة، وكاشفة لظلم الرأسمالية الساعية باستمرار لأن تضع في حصيلاتها حجم الفائدة التي يمكن الحصول عليها.

وعن وجهة النظر الألمانية هذه يعلق كوفني: بهذا الفهم الألماني

لمسرحيات إيكيبورن فإن المؤلف هنا إما أن يكون يمينياً مثل الكاتب المسرحي جون أوزبورن، وإما أن يكون أحسن كاتب كوميديا منذ كاتب فرنسا العظيم موليير، وبالنسبة لأكثر المشاهدين فإن (اختراعاته) المسرحية في غاية التأثير. ولذلك ليس عجيباً أن تكون ألمانيا هي أهم الدول التي تعرض فيها مسرحيات إيكيبورن.. إذن، فهناك إجماع عام بريطاني، وشيسر بريطاني، على أن إيكيبورن هو الكاتب المسرحي الذي يمكن أن يقال عنه إنه الثاني بعد شكسبير.

ولكن كيف..

لقد كان التحدي الأول والمقيق الذي قام به إيكيبورن، عندما كتب جمهور (الويست إند) في لندن بعرض مسرحي مكون من مسرحيتين على



مسرح (سترايت) تحت اسم (كوميديات الانتقام) منذ أقل من سنتين. وذلك بمناسبة عيد ميلاده الخمسين.. فكان العرض كما لو كان مدية لنفسه بمناسبة عيد ميلاده، وفي الوقت نفسه صدمة فنية للجمهور، فالمسرحيتان لاتعرضان في ليلة واحدة، بل في ليلتين متتاليتين، وهناك ارتباط شديد بينهما.. أي الله طامنا حضرت العرض الأول فلا بد أن تحضر العرض الثاني.

ويقول إيكيبورن: إن مخرج مسرحياتي مايكل كوبرن كان مهماً بأن يلخص أو يكثف المسرحيتين (كوميديات الانتقام)، ولكنني ألق أمام أي شخص يحاول أن يجعل منها مسرحية واحدة. للسؤال هي أنهما يجب أن يكونا عرضاً على ليلتين ومتتاليتين. إنني في هذه الأيام بالذات أصبحت أكثر اندفاعاً نحو الدفاع عن مسرحياتي، ولا أغير أشياء كثيرة أثناء (البروفات). في بداية السبعينيات كنت أتعرض لضغوط كثيرة لكي أغير إحدى مسرحياتي الطويلة لتكون ثلاث مسرحيات منفصلة، ولكنني رفضت. والآن لقد أصبح مايكل كوبرن مخلصاً تماماً للأفكار.

ولد الآن إيكيبورن في (هامستيد) - وهي منطقة أرستقراطية لندنية) في ١٩٢٩، وهو الابن الوحيد لقساوند أوركسترا لندن السيمفوني، وأمه كاتبة قصة مجلة (للراة). ولقد طلق أمه أباه وتزوجت مرة أخرى، عندما كان عمره سبع سنوات، لحير أحمد البتوك، وعاش والآن - حياته بين الأم والأب وبين شد وجذب مستمرين.

وفي سن السابعة عشر اشتغل مساعداً لحير أحد المسارح وهو: تونالد وولفت.

بعد ذلك. وبعد أن أصبح الآن في الصورة، ككاتب، عاش مع الممثلة (هيدار

ستونى) لفترة تجاوزت حتى الآن عشرين عاما، وقد كان متزوجاً من قبله وانفصل عن زوجته، ومع هذا فقد ظل الثلاثة: الكاتب والزوجة والعشيقية.. يعيش كل منهم حياته، ولم يكن أى منهم يريد أن يتصمم فى تفسير هذا الوضع الذى اعتبروه بمثابة وضع لافكاه منه، وانه بذلك مقبول من الأطراف الثلاثة.

واكثر من هذا أن عشيقته الممثلة هيدار ستونى قررت أن تترك عملها كممثلة وتب نفسها لخدمة الآن إيكبورن.

تقول هيدار ستونى: المسرح هو حياة الآن، وبرى بالنسبة له هو أن أقوم بترتيب أوراقه ولم يكن ممكناً على الإطلاق أن أفعل ذلك لو لم أكن محبة به ككاتب عظيم.

ولقد لاحظت هيدار ستونى تغيراً هاماً فى أعمال إيكبورن للمسرحية. تقول: كتاباته الآن أصبحت أكثر تحرراً، وبالنسبة لى هذا شيء جديد تماماً، واعتقد أن لى إسهاماً فى ذلك بشكل جدى.

كان هذا كلام هيدار ستونى، حبيبته، أو عشيقته لو أردنا أن نعدد المسألة بشكل أوقع، ولكن ماذا من حياة الآن إيكبورن كزوج سابق.. لم يطلق زوجته، أو لم تطلق هى بعد؟

الآن إيكبورن له ولدان، واحد منهما عمره واحد وثلاثون عاماً ويعيش فى أمريكا، الثانى عمره تسعة وعشرون عاماً وهو يهدد - هذا هو نص الكلمة - يهدد باستمرار بانه سوف يكون كاتباً!

والآن .. هذا الكاتب الذى يعتبرونه الثانى بعد شكسبير.. هل له دور آخر فى مجال آخر؟

الإجابة: نعم، ونشر:

فى مسرحيات الآن إيكبورن لا يوجد أطفال. ومع هذا فقد أصبح مشغول

البال بالكتابة لهم فى السنوات الأخيرة. يقول: مع الأطفال لابد أن تكتب حكاية جيدة ولا يجب أن تعتبر نفسك مبدعاً. إنهم مثلاً يحبون الدوايب الطمعة.. وفى الواقع لا توجد حدود لما يمكن أن تعمله لهم.

ويقول الناقد الألبى للأوبزيرفر، مايكل كوفنى: إننى اعتقد أن مسرحيات للأطفال لها هدف آخر.. هو أن يعجب بها الكبار أيضاً، وذلك فى محاولة منه، بعد هذه السنوات الطويلة من الكتابة، لاكتشاف أهمية البناء التجريبى. لذلك فإن كتابات إيكبورن قد بدأت تتخذ خطاً أخلاقياً لا يعنى فقط بقضية الأطفال فى هذا العالم المتفسر العجيب ولكن إحساسه أيضاً بضرورة أن يهتم بالمسائل السياسية والاجتماعية بالنسبة لبلده. لذلك فإن فى مسرحية (طريق إلى أعلى المنبع) التى كتبها ستة ١٩٨١ يصنعها هو بنفسه قاتلاً: إنها أسطورة عن الشر.

وفى مسرحيات أخرى بعدها يلق بالإنسان وقيمه الحضارية أمام تطور العصر الخطير من الناحية التكنولوجية.

على أنه يلاحظ أن للممثلين الذين يمثلون فى مسرحيات إيكبورن ليسوا من المشهورين فى عالم التمثيل. ولقد حدث مناقشة حول هذا الموضوع، وكان السؤال المهم خلال هذه المناقشة: هل مسرحيات إيكبورن يمكن أن يكون لها مسرحية أكبر إذا مالعب فيها ممثلون كبار؟

وكانت الإجابة: لا.

ومعنى هذا أن كتابات إيكبورن مسرحياً، وفى حد ذاتها، كافية لأن تصنع الممثل لا أن يصنعها الممثل.

ومع هذا فقد لعب بعض الممثلين المشهورين فى بعض مسرحيات إيكبورن، وذلك بعد أن أصبح له مكانة مهمة على ساحة الكتابة المسرحية.

ونستطيع أن نعدد بعض الأسماء مثل: توم كروتني، مايكل جايبون، جوايا ماكنتز، لوجلاس بينشى، وغيرهم فى مسرحيات: رجل اللحظة - امرأة فى خاطرى .. وغيرهما من مسرحياته للكثيرة.

والآن المأخوذة التالية مسرحياً بالنسبة للرجل الثانى بعد شكسبير.. الإجابة: فى العام الماضى تمسكت مجموعة سكارابارا المسرحية إلى سينما أرميون القسبية فى لندن، والتى تكلف تحويلها إلى دار عرض مسرحية مبلغ أربعة ونصف مليون جنيه استرلينى.. وبدأت تعمل هناك، ومع هذا فإن المسرح لا يتسع إلا لـ أربعين مقعد، وستوديو ومكاتب وقاعة للبروفات.

هذا، ومنذ يناير للمضى (١٩٩٣) خَلَّتْ إيكبورن: (أيان ماكين) فى جامعة أكسفورد. وهكذا أصبح إيكبورن أستاذاً زائراً فى هذه الجامعة المعتمدة ويقوم بتدريس (المسرح الحديث) بها. وهنا فى هذا المجال انتقلت بالعمل إحدى مسرحيات إيكبورن من مسرح سكارابارا وهى مسرحية (واحد فوق الثامن) إلى مسرح أكسفورد.

وهنا يعلق إيكبورن على هذين الحدثين تعيينه أستاذاً زائراً وعرض مسرحيته فى أكسفورد. يقول: إننى لست رجلاً أكاديمياً، فانا لا أصلاح تماماً لأن الذى ندرس فى الجامعة، ولكن أفضل ما أستطيع أن أفعله هو أن استخدم المسرحية التى تعرض كوسيلة للمناقشة فقط، ثم إعطاء النصيحة للطلبة.. ولئى أنا شخصياً بأن استفيد من نصائحهم وأرائهم.

هذا ورغم الربط بين شكسبير وإيكبوزن، باعتبار الأول والثاني، إلا أن هناك تفرقة مهمة بين الاثنين، وهي أن شكسبير كان يكتب، شعرا، أما إيكبوزن فإنه لا يكتب الشعر.. على الأقل حتى الآن، فمسير حياته إذن تقتصر من شكسبير عمقه وليس شعره.

بعد هذا كله، أي بعد تقديم هذا الكاتب الجديد باعتباره الثاني بعد شكسبير وفي وطن شكسبير نفسه..

يصح أن نتساءل لماذا لا يكون صوت إيكبوزن مدويا كما كان صوت شكسبير الذي توفي منذ أكثر من أربعمائة عام؟..

هل لابد أن تمر هذه القرون كلها ليصبح الكاتب شيئا له قيمة وله دوى وتاريخ ومجد؟.. لم أن إسرارات هذا العصر الذي نعيشه تجعل رؤيتنا موزعة بين أشياء كثيرة لا يمكن حصرها إلى الدرجة التي لم يعد يأخذ فيها المسرح دويه العظيم الذي كان؟..

إنه سؤال ربما تصعب الإجابة عنه. ولو أن ما حولنا من فنون، بالرغم من كثرتها وتنوعها وطرق تقنياتها.. بالرغم من تلك فإن عباقرة الماضي مازالوا على الساحة الفنية بشكل أوقع بكثير مما هو واقع حولنا، ويحيط بنا إناء الليل وأطراف النهار.

إنه سؤال صعب كما قلت، فهل لديكم أنتم إجابة؟ ■

جدلية الوعي والذاكرة والتخيل في الخطاب الشعري لدى وليد منير

عبدالرحمن أبو عوف

أو في أعم المعموم وأنه يتمنى هدم هذه
المواجز وإزالتها...

ويبدو أنه أدرك بثلثانية ودعى أن
الأشياء ليست في نظام نهائي على
الإطلاق... لذلك كان الوزن والإيقاع في
بنية القصيدة عند وليد منير ببساطة
عبارة عن مثير للانتباه، ليس أي انتباه
بل نوع خاص من الانتباه، الانتباه إلى
التداعيات العاطفية للكلمات ذاتها،
ويميل الوزن إلى تجريد اللغة إلى حد
ما - من واقعتها. وبذلك يرمى بتوهم
الوجود غير المادي نصف الرواعي على
الوضوح كله.

والقصيدة أيضاً عند وليد منير تنمو
عضوياً من الذاكرة الشخصية وإذا
كانت في الحقيقة قد كتبت على شكل
متفتن (أي مرتقبة مسووح الفن) فإن
الأمل فيها أنها ليست متفتنة، وليس
لديه الرغبة في تنظير عمله فهو يكتبه
لكي يكشف ذاته بالدرجة الأولى، فهو
يعالج برشاقة ولغة خفيفة وهمس
رهيف أشد الموضوعات غرابة ولكن

**قراءة نقدية لأشعار أحد
الشعراء المعاصرين، يرى الناقد
أنه يكتب شعره لكي يكشف
ذاته عبر تخيله للحاجز الفاصل
بين العقل والوجدان، والعيني
والتخيلي، الحقيقي والوهمي،
المطلق والنسبي.**

ف يشكل ويتكون الخطاب الشعري
المدائني عند الشاعر الناقد
وليد منير من تعقد وصراع
جدلية الوعي والذاكرة والتخيل.

وإن تحليلنا للمستوى الدلالي
والأسلوبي التعبيري المضمّن لإيجازه
الشعري الفصيح والمتميز مقسماً إلى
مقاطع يزودنا بخريطة لرحلة الشاعر
الخاصة المجهدة من موضوع إلى
موضوع، وتتبدى مهمة الناقد الأولية في
أن يأخذ هذه الوحدات الفكرية
والعاطفية والبنائية والمجازية ويعيد
تقديمها للقارئ، بوصفها جوارب منمنمة
متناسكة لها وحدتها ونبرتها الإيقاعية
وموسيقاها اللغوية.

إن وليد منير يصارعنا في همس
شفيف وظفوت الصوت عبر الصورة
والرمز والحسوس والمجاز.. أنه يبعث
رؤية المواجه بين العقل والوجدان، بين
العيني والتخيلي، الحقيقي والوهمي،
المطلق والنسبي، الكلي والجزئي.. في
أي موقف سواء في أحسن الخسوس

يقف وراء عالمه الشعري عقل هو في الوقت نفسه صاح وحديث متناغم بنقة مع حرقا المشكلة الإنسانية.. إنه يعطينا الانطباع (إن المرء ليميل من مشاهدة الطبيعة ولكنه لا يمل القلب البشري).

وتجسدي إحدى مظاهر تجليات وفيرش الوعى المفارق في صراع العقل والمخيلة وتعقد العلاقة الجدلية بين المبدع والناقد في خطاب وليد مخير - الشعري في عديد من القصائد التي تتأمل مامية وجهر حقيقة ومفهوم فن الشعر ودلالته ومغزاه وتعقد رؤاه.. وهو واحد من اللغات لقراءة وتعقب الفضاء الشعري عنده.

يقول في عنونة ورشافة وحكمة في قصيدة (مقتطفات من حديث ليلة حزينة) من ديوان (والليل أخضر في العيون):

تحدث عن محنة الشعر

عن محنة القلب

والشعر والقلب شيئان يحمل وزهما للره، يوما لكي يتقلب بهما

ويوما لكي يتعذب لهما

واسأل ماذا ترى يمتحان

عبير الرؤى أم نبذ العزائم؟

ويطأ لى في حسرة صاحبي

ثم يهسس.. لا شيء غير الشقاء

ويعترف في سرارة في قصيدة (رباعيات) من الديوان نفسه:

الحلم يعني أن تموت وأن تصير بلا حدود

والشعر يعني أن تموت وأن تصير بلا حدود

فمتى تعين حدود قلبي؟

حين تختصرتني

أم حين تختصر الوجود؟

والشاعر في قصيدة (يوميات شاعر

يقتله السأم) يتعبد ويتخلف للمرة الثانية عن مواعده معها في الصباح:

أمزق أوراق شعري القديمة

والقى بها للرياح التي إختارت الاتجبه

ادعى كذبا أن في الشعر بعض عطاء النبوة

ولكنني حين اكشف وجهي أمام الحروف

أتبين كم كان زيف ادعائي

وهو يضم سيف رغم هذه المرارة والأغراب أنه:

صيدا كنت وكان الشعر شباهي

كان الحزن رفيقي

كان لطمع هو الكلمة

صيادا كنت وكانت شمس الإنسان

تفيب على كل الشيطان

كانت موسيقا غامضة تتسلل في أذني وتموت...

بل إن الشاعر يصرح في نبرة عالية في قصيدة (تورط):

لا تعجبوا وأيدا كثير اهتمام فإن وأيدا يحب الحديث عن الشعر والحب والمجربات وأنتم تمحبون زيف الكلام ويهرجة الكتب.. الآن أعرف أنني تورطت في عالم ليس من عالمي فيه شيء وأنتم إذا صبح ظني بكم خير أصحابه فأغفروا لى جنوني وظلّة قلبي.

ولتصرفوا في توخي للحقيقة

فالشعر عنده محنة ونبوة: أداة لإثراك الواقع وسبر أغواره وإغمة للتواصل والاستحالة مع الآخرين.. هو ينبوعه وأسطوره وطعمه وانكساراته... وهو صياغة وتجاوز للمحدود إلى اللامحدود واللانهائي.. وهو وميلته إلى إعادة التوازن العقلي والنفسى

لذلك فهو يتواجد مع كبار الشعراء ويلتقط أحزانهم ويصحبهم في مصنتهم.. ورؤاهم في عديد من القصائد عن أبي العلاء وعبرة بن الورد، وجارثيا لوركا.. ونجيب سرور.. إلخ ويختار لدخل بغض قصائده مقتطفات دالة من بعضهم تترجم أشواقه ورؤيته وتجربته الحياتية والعقلية والوجدانية.

في قصيدة: أحزان أبي العلاء وهي رباعية وتربة تستبدل بالألحان الكلمات.. غير أن الكلمة هنا مركز استقطاب لصالق عديدة نفسية واجتماعية وتاريخية وأيديولوجية وغيرها.. وهي في البنية الشعرية، تملك أبعادا أخرى، منتقلا من الكلمة إلى ما يتجاوزها إلى العبارة، ويحاول أن يلتقط عالم الشاعر في الصورة - المجاز التي هي بدورها عالم كامل من الإسماعيات.. فحزارة القصيدة لذلك تشعرك بأن في النص.. كما في الإنسان فأنفسا.. القراءة الأصح هي التي تعيد اعتباره.

... والشاعر هنا يتوحد مع تشاؤم أبي العلاء وخمدية رؤيته الفلسفية:

علمتنا الاسماء يوما والصفات

حتى نرى أبعد مما تحت أقدامنا

أوبين أيننا

لكننا حين انصبرنا من بطون الأمهات

صرنا شياطينا

أسأله للهائم بيتا

للجوهر رغيفا

للعرين قميصا

أسأله الحجة كي أغمد سفي

في قلب الظلم

أو أضع بشهانه الصوتا

لكني الآن

اسأله أن يُنزلَ بصنيعته في الأرض
المقتات

فالإنسان

ليس جديراً بحياة الإنسان

للتنتظرا الموت

للتنتظرا الموت

وفي مقلع آخر تتأكد فلسفة أبى
العلاء في رؤية الشاعر المعاصر.

قال أبو العلاء:

ضحكنا وكان الضحك مناسفاة

رحق لسكان البرية أن يبكوا

تحملنا الأيام حتى كأننا

زجاج ولكن لا يعالنه سبك

كلما اخترت القرار

هربت منى للرؤى

واحترت في أمرى

وخائفنى السريفة

وتصاعد النبرة للنتاعة ترثى نجيب
سرور - شاعر قرية إخطاب رمز الثورة
على الإقطاع، وهنا أيضا تتعرف على
تجلى آخر ناهية ومعنى الشعر وأفاقه
الرجبة.

الشعر ليس مدينة خضراء تفتح
بابها للمتعب الضاوي اليبدين كى
يستريح من الظما

الشعر منفى للملحين أبوا سوى أن
يضمن الحرف الرحيل

ويزيل من أهدابنا طعم الصدا

ويضئ عبر القلب... عبر المقتنين

إن الطابع الغالب على إيقاع هذه
القصيد هو الماطفية الحزينة في
مستوى الوعي الذى أشار إليها النبر
والحرية الناتجة عن التنوع الذى يشير
إليه التثقيب.

وهن - جارتيا لوركا... ومأساة

مصعره ومصعرج الشعر والشجاعة
والحب والحلم بيد الفاشية القبيحة.

تتداهى من ذاكرة الشاعر وعبر

أسطورة (الدويندى) قصيدة تعتبر بداية

مرحلة النضج والإحكام التعبيري

والبناء الأسلوبى والأداء الشعري

للهماس الفائق الحيوية والرمافة في

رحلة وليد منير - وتباير سمات وملامح

رؤيته للعالم والحقيقة والأشياء والتي

ستجدها في عدد من قصائد السنوات

الأخيرة التى لم تنشر بعد في ديوان ..

- هنا فن كلامي ينضهر فيه سلطان

الكلمة وسلطان الموسيقى من أجل أن

تتصاع للقصيد لإرادة الشاعر وأيس

الشاعر لإرادة القصيدة.. فكل حالة

نفسية أيا كانت شأنتها.. وكل خلجة

إبداعية خاطلة لابد أن يقابلها تجسيد

مناسي خاطف أيضا وفريد في نوعه.

في هامش القصيدة يقول وليد

منير(الدويندى كما يشير إليه (لوركا)

قوة غامضة وبلاغة، تمنح ولا تفهم

وتطوى على سر الصنق الأعظم الذى

يستتار في خلايا الدم ذاتها، الدويندى

مصراع حقيقي مع الروح وهو لا يظهر

إذا لم يد إمكانية الموت.. إنه يحب حافة

الأشياء يحب الجرح.. وينجذب إلى

حيث تجذب الأشكال نفسها في أفق

(لامرئى)

كان لوركا يحب الدويندى

وكان الدويندى يقرب قلب الحب من

الموت

كان للمصارع.. والشور في طية

الروح

وجها لوجه

وحيلين

ويقول:

لم اك اعرف بالضبط ما قد يكون
الدويندى

وما قد تكونين

أوما أكون

ولكنى كنت اعرف انى المصارع

والشور

والشاعر الطفل

والراقص الفجري

ويقول مخاطبا الحقيقة مجسدة في

الحبيبة.. المرأة الوطن:

لا تتخلى عن النار

ارجوك

لا تتخلى عن الريح والعشب

لا تتخلى عن الكلمات التى خلصت

قلب لوركا

من الموت إذ مات

لا تتخلى مع الشمس على

ولا عن رمان الدويندى

فالكلمات أقوى من الموت وهى بتقيد

في قلب الرمان.. لتجبت كالعناء، تجند

تجدد الحياة والعقل الإنسانى..

إننا نجد في هذه القصيدة أن

الحروف لها قوة تفوق قوة الجمل

والكلمات قوة ألفة الحبيسة، فى أبعاد

اللفظ، وهو يعود بلفظ الشعر إلى لغة

السحر، حيث تستنزل القوى الخفية من

عالم الغيب وهى تؤكد أيضا ما سبق أن

لاحظناه من شاعرية التعبير وتجريد

اللفظ من واقعها لإعطاء نوع من الوجود

غير المادى نصف الواعى على للموضوع

كله.

هذا القدر من القصائد التى تجلى

وتكشف فيها الوعي.. وبطقة وتدهج

العقل اللقارن .. بلغة ومعنى وتعدد

الرؤى لمفهوم الشعر كصورة وكشف

ورؤية مرجعية أساسية عند - وليد منير.

ينظرنا لمقاربة ومناقشة نوعية جدل هذا

الوعي مع الذاكرة والتخيل.. وثمرة هذا
الجنل الخلاق وتعقد تفاعلاته وتحولاته
وصيرورته.. سوف يعطينا قدراً من
مكونات وعناصر رؤيته الفكرية وحدائته
الخاصة بجليتها وينيتها الشعرية
المجازية الدالة.

وبداية يتكشف الخطاب الشعري
عند ولید منير في مستوى الرؤية ذات
الشمول الحي المتجاوزة للنظام
الاجتماعي عن صراع حقيقي مجهد
ومرهق مع الروح لا يظهر إذا لم ير
إمكانية الموت.. فهو يحب حافة الأشياء
ويحب الجرح، وينجذب إلى حيث تذيب
الأشكال نفسها في أفق لامرئى.. في
هذا المدى البعيد البعيد، ويصبح
للذاكرة والتخيل دور يتجاوز حقيقتها
الأولية كترامخ خبرات حياتية وثقافية
وفنية عميقة وأيديولوجية لها
خصوصيتها النابعة من موقف تجاه
واقع سياسي واجتماعي وأخلاقي
متناكب مهان ومتداع ومتدن وتناقض واقع
الاستبعيبيات الكئيبة حيث التراجعات
وانكسار الحلم وإجهاض مشروع
للنهضة والتحرر والعدالة وتداعيات
هزيمة ٦٧..

ولنقرأ معاً قصيدة - هجو - في
ديوان (تصانيد للبعد البعيد) لتناك من
هذا المخل النقدي الأولى لرؤية وموقف
الشاعر وذاكرته:

لذاكرتي يعود الرمل

هاتذا الفئس تحت جلدئى عن
صحرئى

طاف فيها الوحي، والشعراء

وانصدرت خطئى المشاق من
اضلاعها

قلت انظروا

هذا هو الخبز البسيط

وهذه زيتونة الأشعار فوق رؤوسنا

والخيل تحمل أنبياء

والنجوم تترد للنجوم

فيلهج باسم كل غزالة فى البجد
مجنون (بابلوى)

قلت أينها الصحرئى

كم لذاكرتى أراك الآن بين دعى
ويبنى شوكة

وأراك هذا النقط يجرى

والليالى كلها مستنفرات فى حقبة
تاجر

ونبيذ آلهة ملوك

وتتداعى صور معتمة مكثفة للعقم
والانهيارات، فالصحرئى سيدة الخرائب
فى ممالك مهجته، والعامرات يضجعن
لجند (أبرمة)، وتسترجع الذاكرة تراث
الشعر العربي الجاهلي، فيفتش الشاعر
تحت جلده عن بشينة وامرئى الخيس
الطريد وعروبة، ويتسائل فى شوق أين
ضاع الجهد؟ ويندعو فى انكسار
الفرسان.. أن يعودوا فهو سفر الديدن،
دون وحى، دون عشاق دون قصائد

ويأتى لحن الفرار فى هذا القصيد
السيمفونى الحزين المهيب:

وأقول ذاكرتى انتصارك

ثم أشهد أن بين دعى ويبنى شوكة

إن لغنائى نكريات

إن هذا النقط يجبرى تحت كل
وسادة

إن الليالى كلها

ونبيذ آلهة ملوك

وإستلم هذه العبارة / النبوة (إن
هذا النقط يجبرى تحت كل وسادة)
أليست قراءة بعيدة البصيرة لمساة
حرب الخليج حيث شاركت مصر
وامتحننت كبريائها فى ضرب الشعب
العراقى للعربى تحت همزة الولايات
للتمهدة والتحالف الغربى!!

إن الشاعر فى هذه القصيدة اللطافة
يكشف ويعرى حالة الاستلاب والقهر
التي عاشتها مصر والعرب بعد
السبعينيات ومازالت المأساة تتداعى فى
صور أكثر شراسة، أبرزها قضية
فلسطين.

فهل تفسر هذه العتامة والقتامة
والانهيار والسقوط والتهزق لأنظمة عربية
شمولية تابعة ومهانة تمارس القهر
والتسلط على شعوبها ومثقفها.. هل
يفسر كل ذلك لجوء الشاعر للحلم
والتخيل والافتانازيا وفارقة الواقع
الكئيبة اللاعقلاني.. حيث تهب رياح
السلفية والظلام واغتيال الفكر والشعر
بالرصااص فى إبداءه الشعرى الأخرى؟

سوف نتعرف فى عجالة عند
تصديتين بالغنى الدالة من الرحلة
الأخيرة تترجمان وتجسدان نضج وثائق
رؤيته وشاعريته وإحكام سيطرته على
أنواته التعبيرية وصوره ولغته التشكيلية
ذات الإيقاع الهادر المتقن.

١ - قصيدة (لحظة بقطة العلم)
نشرت بمجلة القاهرة فى نوفمبر ١٩٩٢،
وقصيدة (الحالم) نشرت بمجلة إبداع
مارس ١٩٩٤. فى هاتين القصيدتين
.. وغيرهما.. مثل - المقهى، خبز ليامها..
خمر لحينئى، أرملة، القارة الأخرى،
تشكل فى إحكام شكلى حدائث ولید
منير - الخاصة.. وسط أبناء جيله من
شعراء السبعينيات والحدائث والرفض..
فهو يقيم رؤيته الفكرية على أفاق ما بعد
الماركسية والوجودية والفروبيدية.. التي
لحظت فى طريق مسنود وتجاوزتها
مشكلات العلم والتحولت السياسية
العالمية. ويتبنى للقصيدة عند ولید منير
- محكمة فى قوانينها اللغوية والبلاغية
والموسيقية وهو ثبت هنا أن كل جيل
يشكل بنيته الشعرية تشكيلا له
خصوصيته التي تتوافق أو تتخالف مع

سابقه ولاحقية. وينحى الشاعر إلى القيم الحدائية الأساسية مثل الاقتصاد، والسحرية واللاشخصية أو التلميح، والتنازل الحائض الشكلي، والظفرات للتظرفة والتجزئة، وعدم الاستمرارية... إنها قصيدة جديدة يقوم فيها الوزن والقافية والمقطع الشعري وجمال الصوت والتخيل والإحكام الشكلي...

وبذلك يشارك وأيد منير برؤيته الخاصة ولغته وموسيقاه اللغوية... في إنجاز ثورة شعراء السبعينيات للجيدة المستقبلية حيث تصبح القصيدة لقاء بين شكل يتهدم وشكل ينهض.. وتصبح انشاقاً أشكال لأنها انهدام أشكال، والصياغة نفسها تصبح كالقصيدة، شكلاً، وليس الشكل تمثيلاً تقليداً أو وصفاً، إنه فضاء خارجي يحوى فضاء داخلياً، وهو فيما يحويه، يوحى بإبعاده،

بهذا المنظور والمنهج النقدي نقرا قصيدة (لحظة يقظة الحلم).

من البداية يضعنا - الشاعر في قلب وحضور الحلم ووقته وتصبح الكلمات في ظلال ورمادية ضبابية غير أن لها رموزها الدالة ذات الشغافية والإشباع، تجسد الهرم، والتعب... والتلاشي والعجز والسيان:

متى يستريح التعب

كبرت

وظلت نوافذها في دم الطفل تصمك

تشبهني ذكرياتي

وذاكرتي طالقة

وحسان عجوز

صويى

صويت

أصويى

أصاب

وحينئذ هذا الماء

واكتفت الأربع أن تنحني لمصادتها

وتنفست الأيكة الظل

هل ضحكت أن أتاها نبي يبشر بين يديها

بنسيان أيامه

ويضم اسمها لسحاب للرموز؟

.. ويتكاثف المعنى ويتصاعد الغم فينتج كابوس الرؤية وتجليها قاتلاً:

الجدول تبقى

ولكنكم تحملون مواعيدكم

وتتشيخون

ثم تموتون

لا تسألون لم للكلمات الكثيرة تمنى قليلاً؟

لم للوقت يعصف بالحب

أو لم لا يجد الناس جوهرهم؟

هكذا تعبرون

ثم يتقطع الجسر حتى الأبد

بين ترنيمة الله فيكم

ويتأثر أشواقكم،

إن المعنى الخفي المرادف والمضمن في بنية هذه القصيدة يشجب ويكتب دعوى البعض التي تنفي عن شعراء السبعينيات والحدائق اعتنائهم بلطف من الواقع وإيغالهم في الغموض... في حين يكثف هذا التحليل الذي نقمسه عن قصد ودلالة، غير أنها تقدم في لغة غير مباشرة وفي غير تفصيل وتفسير محسوس، ولقد ساهم في هذا الانجذاب للنقاد للشكلايين الذين يتوقفون عند آليات النص وبنية اللغوية ويعزلونه عن السياق التاريخي والاجتماعي... في حين أن المنهج الذي يقوم على الدراسة السيميوطيقية

أو الاسلوبية بمنظور اجتماعي وتحليل للخطاب اللغوي الاجتماعي أو اللهجات الجماعية في النص باعتبارها بنيات اجتماعية بالمافية تحمل خصائص اللحظة التاريخية التي تنتمي إليها... فمن تحليل الأسلوب أو اللغة داخل النص يصل إلى الدراسة التركيبية الدلالية للتكامل القادرة على كشف النص والمجتمع في الوقت نفسه..

وهذا المنهج يفسر لنا موقف وأيد منير.. من مفهوم هذه المرحلة الفنية للتداعي من حياتنا السياسية، ويقدم بصديق ويؤمن دعوى مجردة وتقويم اجتماعي دعوى فقط. في حين تهمل للسائل المتشخصة لأسلوبيتها إجمالاً تاماً أو تدرس عرضاً ولا مبدئية.. لقد كانت الكلمة الشعرية تفهم بالمعنى الضيق للكلمة، وبالتالي كانت تطبق عليها تطبيقاً غير انتقائي مقررات الاسلوبية التقليدية و (أساسها المجاز) أو كان يكفى بتقويمها بأوصاف فارغة من تلك التي تنطبق على اللغة كالتعبيرية والتصويرية والجزالة والبيان وما إلى ذلك دون تضمين هذه المفاهيم إلى معنى أسلوبى محدّد مدروس.

وتجليات الحلم المفارق والمحل في أبدية فوق حدود الممكن في الواقع المحدد.. تبلغ نواها واكتمالها وشغافيتها وشوقها المستحيل في الحنين والوصال مع الآخر، ومع وحدة الكون ويؤدى وصفها الطفولة وسكينة النفس بلا جدوى... كل ذلك مكثف ومعطى ومشخص بلغة الرمز والمجاز والأداء التشكيلى.. في آخر قصيدة منشورة لوليد منير وهي (الحالم)

يقول:

دائماً كنت أحلم بالأرجوان

يشعل الغيم تحت يدي

ويخرج وجه ألفضا بدم الميسبان

دائما كنت أحلم بأمرأة كاللكمان

تتغلل أنفاسها فى ضلوعى

وأعزتها أين شئت

وأوقظ أوتارها فى نحاس المكان

دائما كنت أحلم بالصواريخ

ثم أخلع تاجى وأنزل عن عرشى

روحى

ليصعد ظل صغير يسمى الحنان

ويتتابع فى إيقاع وبيرة هامسة

معلقة عذبة لها ألوانها وظلالها تجليات

الرغبة فى الحلم والتوق والبسوح.

ويحتضن الشاعر الوجود فى وحدة

تضم العيني والتخيل، الطبيعى

والإنسانى والأسطورى فى حميمية

دافئة.. غير أنه يكتشف أن كل المايا

تميل إلى بعض البعض حتى تحل

الحياة جدائلها فى الصدى

ويعود التراب إلى الزعفران

وهو يلجأ إلى التضمين والتناهي

لاسطورة شهزاد وسجع ببيع الزمان

ليستقلق رؤيته وتحقيقاته التى توصله

إلى فراغ السنين التى انتهت فجأة

للحنين:

ولم تصرف عن دموع الحقيقة

أو تحرف عن طعم الاقحوان.

ويتنهد إلى البقيع المراوغ أخيراً عن

معنى دولة الحلم قاتلاً:

دائما كنت أحلم أن أحلم

الحلم ليس سوى إبرة

ترقق الفتق فى ثوب أوقاتنا

لمسة تعرينا

عيون ترانا

مدى يتلجر دخلنا

ويداوى طفولتنا الأبدية

من شوكه اليأس

أو لدغة الأعفوان.

إن الشاعر هنا يقدم لنا فى كبرياء

متواضعة قصيدة متقنة البناء عميقة

الرؤية تشكل نوعاً من لعب الخلية.. إن

البطل فيها هو الإنسان الذى يحز

خلف الحياة معنى مخبوءاً للحياة.. إن

كل إنسان يعيد العالم وتاريخه وكل

إنسان يتمه أيضاً، وتصيب عبارات

القصيدة وصورها المركبة فى سياقاتها

الموسيقى آنذاك ستاراً يرتجف وراءه

سر.

هذه محاولة متواضعة فى قراءة

وتأويل المسكوت عنه فى الخطاب

الشعرى لوليد منير... تثبت أن لدى

الشعرى التاسع عنه لا يكتفى بأن

يفتح عن حاجة خارج الذات الشاعرة

من خلال للتراث الإبداعي المتراكم وإنما

يوجه المسار إلى الأسرار اليعيدة ويرتاد

روح الحياة ذاتها لكى يستل منها

أعماقها وهو بذلك يرتاد تجربة لم

يخضعها أحد من قبله..

غير أننا نلمس فى قصائد كل من

ديوانى (والنيل أخضر فى العيون)

و(اليعيد اليعيد) أن وليد منير قد

استوعب وتمثل وتجاوز تجربة صلاح

عبد الصبور فى سياحتها الثقافية التى

قادت إلى المانية الجدلية أولاً ثم إلى

الوجدانية ورست أخيراً عند الأثرية

الميت والتقصوف غير أن صلاح عبد

الصبور يمثل له فى مرحلته هذه

الأخيرة التى تجاوزتها إيجابية الروح

وإيجابية العقل وتزوده برؤية مستقبلية

تقرأ نصيبه الحقيقة.

وعندما تتساءل عن التحدى الذى

تثيره أعماله الشعرية.. فما العلاقة بين

الحياة التى يستشعرها هذا الشاعر

وبين الكلمات التى يطلقها فغير أشعاره،

ما العلاقة بين عالم أشعاره وبين تجاربه

حياته.. نجد الإجابة فى قوله:

أتصور لو أنى أخرج من قسم

ضعفى

وأطرح نياك لديانى

لو أنى أجعل منك حدودى أو لفتى

لو أنى أكسر هندسة الأشكال

جميعاً

ليصير لها شكك

أتصور أشياء وأجسدها

لكنى أعرف أن الواقع شيء آخر

شيء مختلف حقاً عن (يوتوبيا)

أحلامي المفقودة

ولذلك فانا اغتصب العالم بالكلمات

أفقا عينيه وأرحل فى موسيقا

الشعر

أبحث عن نفسى

وأراوه ظلى المصطوب على الجدران

الهشة

عن آمالى الباردة الأطراف

أسأل فى سفرة مرة

ماذا تحمل لى يابرج الدلو؟

فى يومى الآتى من أبناء!!

وأخيراً فإن وليد منير، قلوب بارز

من شعراء السبعينيات والحادثة تشكل

تجربته الشعرية المفردة ونهجه

الإبداعي المجدد مع أبناء جيله حسن

طلب، وعبد الغنى رمضان، ومحمد

سليمان، وحلمى سالم، مستقبل وأمل

الشعر المصرى العربى الذى يرد فى

معاناة من غمات ونوب واقعا المنهري

للهانن التابع لصبور حلم وكبرياء

ومجد وخلق الشخصية المصرية فى

تجاوزها لكل عوامل الاستلاب والفقر..

إلى الأرقى والاكثر حرية وبهجة

وتقدماً ■

السُرُّ والأجنحة

لو رمت العيونُ سهمًا إلى الملكوت البعيد لواق لها أن ترى
من حياة العصافير ما لا تراه
لعلَّ العصافيرَ مخلوقة
ولعلَّ سماعتها في الرضا
بسفاه المروج
وعزى الظل
ولها سحرٌ عاشقٌ دائمًا
وهراء صديق
ونهرٌ كثيرٌ إذا اقتربت منه، إعجابه
ولها شأنها في الحية
ظنُّ الكثيرين أن العصافيرَ كالناسِ
فابتكروا للعصافيرَ أقناسها
مثلما ابتكروا السجونَ
أو كوة السجن
هل كان نذبُ العَصافيرِ أن ظلت الريح تجري رخاءً
وأن ظلت الطرقات تُلَوِّحُ
العصافيرُ طيبة القلبِ
تحيا سجينها
والعصافيرُ لا تعرفُ المكْرَ
لكنها تهتدي بشعاعِ البصيرةِ
قد فهمت كل ما عجزَ الناسُ عن فهمه
فمضت دون أن تتساءل عن موتها
أو ولاتها
فالندى روحها
والدى كثرَ فطرتهَا
والفصولُ كتابٌ طوى سرُّها؛
سرُّها الأبدى الذي لم يزلَ قَلَمُ الريحِ يجرى به
فنرى في بياضِ اللويقاتِ ريشًا
وأجنحةً
ويلاذًا
ونقرأ حبرَ المقامِ
وحبرَ الرحيلِ. ■

العصافيرُ سرُّ طواه كتابُ الفصولِ
وبه قد جرى قلمُ الريحِ
فانسأب فوق بياضِ اللويقاتِ
حبرُ المقامِ
وحبرُ الرحيلِ
أتنا يا إلهي
صباحًا وليلاً بسيطتين مثل خريفِ المياهِ
وسنبلتين
وعُشًا ووراء الغصونِ
واغنيةً
وجناحينِ بين السهولِ
العصافيرُ ليس لها وطنٌ مبدأه هنا
منتهاهُ هناك
وليس لها رائبٌ تتقاضاهُ
أو أمنياتٌ تكاثرُها
وتروحُ خصاصًا
وتفقدُ بطانًا
لها إلا نهايةً
والظِّلَ
والكبرياءَ
فلا هاجسٌ يستبدُّ بها
لا هوى يعتريها فيُلْقِي بها في اللوامةِ
لا ملْكُها يَنْهِي أو يَزُولُ
حرَّةٌ هي حتى التَّمَلُّةِ
تحسُّ الانشديدَ من جدولٍ لا يَفِيشُ
والوإذا حرَّةٌ تتوقَّعُ بين الرمادِ،
والأصفرِ المتوهجِ، والأخضرِ السَّمِجِ،
والقرمزيِّ الخجولِ
في الربيعِ زراعا متَّوَجِّعَةً بسماءِ الأفقِ
وفي الصيفِ تَبْذُرُ أشواقها
والخريفُ يُلْكُها بالشجى
والشتاءُ يَنْجُ بها خلصةً في صدَى الذكرياتِ التي تتلججُ



رسم للفنان : جواد سليم

الإيقاعات والروايات

١٦٦ رسالة إلى سيدة في الخمسين. شعر: وفا. وجدى.

١٦٨ عودة ريماني. قصة : صالح السنوسي.

رسالة إلى سيده فى الخمسين

شعر وفاء وجدى



رسم للفنان نبيل تاج

يا سَيِّدَةَ الْخَمْسِينَ ربيعاً.

حينَ أَتَيْتِ إلَيْنَا

بِالْوَجْهِ النَّاصِعِ وَالْفُؤْدَيْنِ الشَّفَافَيْنِ

ظَلَمُوا فِيكَ خِيوطَ الشَّمْسِ

قَالُوا جَاوَزْتَ إِلَى الْخَطِّ الْبَارِدِ

وَعَلَيْكَ تَدِيرُ الْأَنْوَاءَ

لَكِنْ حِينَ ابْيَضَّتْ عُرَّتُهُ

وَأَزْدَانُ الْفُؤَادِ بَوَّجَهُ نَهَارُهُ

هَلَكْتَ الْأَعْيُنُ.. قَالَتْ:

هَامُودًا يَزْدَادُ رَوْاءَ

يَصْعَدُ عَرْشَ مَهَابَتِهِ نَضْجًا

يَزْدَادُ شَبَابًا وَيَهَاءَ

.....

حِينَ صَعَدْتَ إِلَى عَرْشِ بَهَائِكَ

صَاحِبَةً لَوْنِ رِيَاءَ

قَالُوا تِلْكَ بَقَايَا أَتْنَى

أَوْ بَعْضُ مِنْ أَشْلَاءَ

يا سَيِّدَةَ الْخَمْسِينَ ربيعاً

حينَ امْتَلَأَ الْجَسَدُ بِنَضْجِ الْأَلَامِ

وَحُزْبَةِ قَانُونِ الْأَشْيَاءِ...

قَالُوا أُمًّا.. أَوْفَتْ بِرِسَالَتِهَا

فَلْتَزِمْدَ فِيمَا يَطْلُبُهُ الْأَحْيَاءُ.

حينَ تَرَهَّلَ مِنْهُ الْجَسَدُ وَصَارَ

عَلَى شَفَةِ الْإِعْيَاءِ

قَالُوا يَتَمَسَّيُ.. يَعْشَقُ..

يُمْنَى بِأَمْرَاءِ غِيْدَاءَ...

يَمْتَسُ عَصَاةَ قَلْبِ غَضٍ..

جَسَدُ بَضٍ..

لَا يُقْنِيهِ حَيَاءَ.

.....

يا سَيِّدَةَ الْخَمْسِينَ ربيعاً..

لَكَ قَلْبٌ يَمْلِكُ طَعْمَ الْخَبْرِ النَّاضِجِ

وَشَجِيرَاتِ الْحُبِّ الْوَرْقَاءِ..

لَكِنْ بِرَاكُوكَ الْفِكْرِ الْمُتَخَلِّفِ

لَا يَزِدُّهُ حُبٌّ..

لَا يُقْنِيهِ عَدَاءَ..

يا سَيِّدَةَ الْخَمْسِينَ ربيعاً..

لَا يَنْقُصُ صِدْقُكَ فِي قَوْمِ جُهْلَاءَ

فَلْيَتَوَقَّفْ زَمَنُكَ..

لَا يَنْخَطُّ ثَلَاثِينَ ربيعاً..

حَتَّى يُفْنِيكَ عَنِ الصَّدَقِ رِيَاءَ

كَيْ لَا تَتَّبَعَنَّ أَرْهَارَكَ

أَوْ تَنْبُذِلَ فِي أَرْضِ جَرْدَاءَ. ■

عودة رحمانى

قصة: كالح السنوسى

ليبيا

لم تشهد القرية منذ زمن طويل
من مشاهد الفرح مثلما شهدته
هذا الصباح.

الزغاريد تنطلق من خلف كل باب
والأطفال يعدون بمرح فى كل اتجاه. فقد
تم إعلان خطبة بليلة إلى ابن عمها
رحمانى.

يخرج الخطيب من بيت نسائه يسير
بين فقيه القرية ووالدته بعد أن يشيعهما
وإلى بليلة بضعة خطوات خارج باب
الدار.

يلتقيهما والد رحمانى فى منتصف
الطريق حاملا بنديقة قديمة تأكل سريره
سبطانيتها ولم يتبق منها سوى ماسورة
حديثة. يصويها إلى أعلى فتنتطلق منها
رصاصتان مختاليتان يشق أزيمهما
صمت ضحى الصحراء ويثوه صداهما
خلف قمم الجبال البعيدة.

عندما يتردد رجع صوت الطلقتين
فى سماء القرية وترتفع له سقوف
منازلها الطينية المصدوبة، حينئذ فقط
تخرج النساء من خلف ستائر الأبواب
المصنوعة من سعف النخيل، وتنطلق
الزغاريد ويهرع الأطفال من الأزقة حفاة
يعدون نحو العم مسعود والد رحمانى،
ثم يتطلقونه وهم يتطلعون فى نهشة إلى
تلك الماسورة الحديدية التى خرج منها
دوى أصم أذانهم. لم يتعسبوا على
سماع مثله من قبل. بينما أخذ العم
مسعود يهز رأسه طرباً ويلوح بطرف
عمامة إلى الخلف فتتراقص جدائلها
المركشة فوق كتفيه المقوستين. يزداد
نشوة وهو يسمع زغاريد النسساء
الواقفات على عتبات البيوت فيصوب
قوة بنقيته إلى السماء بطلقة ثالثة



رسم للفنان نبيل تاج

يتفرق إفر سماعها الأطفال من حوله هارين فيصبح هو متباها : ليس هناك شيء يطرب النساء أكثر من سماع صوت البارود في الأفراح. ثم ينادى الأطفال معنفاً: تعالوا هنا أيها الرعايد. انظروا إلى النساء كيف يسخرن منكم، ياخذننا من هذا الجيل! تطالب منه أم رحمانى أن يترك المسببة في حالهم ويأتى لاستقبال للهنئين.

عندما يترك رحمانى تلك الأحداث تتعاقب في ذاكرته وتقفز فوق حواجز الزمن، يراها قد صارت بعيدة يفصله عنها أكثر من خمس سنوات.

خمس سنوات مضت على ذلك اليوم الذى حمل فيه حقييته وذهب إلى الميناء ليركب الباخرة أو «الباطو» كما يسميها بلهجة الشعبية المغربية، ويأتى إلى فرنسا باحثاً عن عمل..

تذكر كيف أصغر والده على ضرورة عقد قرانه على نليله قبل سفره رغم أنها لم تكن قد بلغت الخامسة عشرة من عمرها. وقالت له والداة يومها: يجب أن تعقد عليها من الآن وإلا لن تجد لها فى انتظارك. لم تكن والدته مسخطة فى نظرتها فعند أن بلغت نليله سن التاسعة تميزت عن جيلها من البنات وأضحت جمالها حديث أهل القرية. جعلتها نظرات الإعجاب بها من قبل الرجال على مختلف أعمارهم، تترك حقيقة ما وهبت لها السماء وتحس بتقبح أنوثتها مبكراً.

رحمانى يكبرها بعشر سنوات ولم يكن هذا الفارق فى السن مهماً بالنسبة إلى تقاليد القرية وأعرافها، فاحبته نليله دون غيره من الرجال، أما هو فحب لها

جعله يعدها بأن يبنى لها بيتاً لم تر القرية مثيله من قبل، بيتاً ليس من الترتك أو الطين الأصفر، بل شبيه بمنازل المدينة. ي تذكر رحمانى كل ذلك ثم ينظر بعين الرضا إلى حقائق الملية الجاهزة لرحلة العودة غداً إلى القرية.

تبل هذه الليلة كم ليلة مضت عليه فى هذه المدينة، حينما وصل لأول مرة إلى مرسيليا كان الليل قد فقد منتصفه والحركة خفت كثيراً فى الميناء. فى نهاية المسر كان يقتظره رجال الجوازات والشرطة يملأهم الزرقاء، يتحصنون أرواقه بقية، يطرحون عليه أسئلة بلهجة جافة وأغلة لا يفهم منها سوى بضع كلمات.

يعتريهم الغضب عندما لا يفهم فصرى سؤال يطرحه أحدهم، فيفتحون حقيته ويقلبون محتواها للتواضع رأساً على عقب، ينظرون إليه بعين مليئة بالمهسر وخالية من اللوعة يذهب إلى باريس، يقف مع غيره من الباحثين عن عيمل فى طابور طويل، تاتى لجنة الاختيار، يتفحصون الوجوه، يسألون عن الأعمار ووعاينون بنية الواقفين ولهداً واحداً. ثم يختارون عدداً منهم وأولهم رحمانى أصغرهم سناً وأطولهم قاماً وأشدهم بياضاً.

يصحبه رب العمل إلى موقع العمل ويطلب منه أن يذكره باسمه الذى نسيه.

● رحمانى مسعود

يهز الرجل رأسه الخالى من الشعر ويصمط يديه شارحاً: انظر يا سيد «رامسانى» واسمع الأمر فى متنتهى البساطة. هذه العربة تتم تعبئتها بالإطارات الفارغة من الهواء ثم تقوم أنت بنفسها إلى ذلك المبنى المقابل ثم تعود بالعربة لتعبئتها من جديد وهكذا

إلى منتصف النهار، عندما تتوقف لتناول الطعام وفى الواحدة تعود إلى العمل حتى الخامسة مساءً. وستنفع لك أجراً شهرياً قدره خمسة آلاف فرنك.

إنه عمل سهل وأجر مغر يحلم به الكثيرون من رفاقه الذين لم يحالفهم الحظ.

يهز رحمانى رأسه بالقبول، فلم يتوقع الحصول على عمل بهذه السرعة ويبتل هذا الأجر الذى لو سمع به أهل القرية لتسرب إلى قلوب معظمهم الصد.

يرت صاحب العمل على كتف رحمانى ليأمن له ببده العمل خطأ سعيلاً يا سيد... معذرة مرة أخرى.

● رحمانى مسعود

● أو. نعم. «رامسانى» سيساعدنى على حفظ اسمك حسن أداك لمعك.

لم يكن رحمانى يومها يعرف بأنه ما من شيء أصعب على الذاكرة من حفظ اسم عرمى!

لن رحمانى بأن هذا العمل ليس سوى نزهة يومية يقضيها بصحبة هذه العربة. ولكنه مع مرور الوقت وتعاث ساعات النهار اكتشف أنه يقطع فى كل يوم عشرات الكيلو مترات خلال هذه الرحلة المكروكية بين مكانين لا يبعد أحدهما عن الآخر سوى خمسمائة متر.

كان يتدبر أحواله بمبلغ الذى فرتك ويرسل الباقي إلى الأسرة... لا يخرج إلى الأماكن العامة إلا يوم الأحد ليتلقى بأصدقائه فى أحد مقاهى منطقة «برياس» حيث يلعبون الورق ويحتسون الشاي الأخضر حتى المساء.

ظل على هذا للنوال عامين يعيش فى عالم القرية بلحاسيسه وأفكاره، ينتظر فى نهاية كل شهر وصول رسالة الأسرة

التي تروى له فيها كل ما يستجد هناك، وتصف له ماتم إنجازاه من مراحل بناء البيت. ولكن مع بداية عامه الثالث في باريس تغيرت شروط عمله في المصنع فلم يعد يدفع العربة معتمداً على عضلاته، بل أصبح يوجهها بواسطة زر كهربائي وارتفع مرتبة ففتح أمامه أبواباً لطموحات جديدة

بدأ يتعلم قيادة السيارات ولم يصدق زملائه بأنه سيكون قادراً على قيادة سيارة في هذه المدينة المزبحة بالبشر والسيارات وإشارات المرور، ولكنه بعد عامين اصطحبهم داخل سيارته الخاصة في نزعة خارج باريس. هذه السيارة لن تنقلها امرأة قبل ليلة.

هكذا كان يجيب وفاقه الذين يقرعون عليه اصطحاب نساء معهم. كل شيء كان لأجلها، هذه السنوات الخمس التي قضاهما بين عمل شاق وغيره مرة كانت سلواه الوحيدة خلالها هو انتظار ليلة له في تلك القرية المسترخية تحت سماء رمانية بين الصحراء والجبل.

يتلمل رحمانى في فراشه، يصارع النوم، يستعجل طلوع شمس يوم غد ليضع هذه الحقائق في سيارته ويرحل إلى تلك الأرض التي لم يرها منذ سنوات.

هذه الليلة ليست كغيرها من تلك الليالي التي قضاهما في هذه المدينة الفارسة في الأضواء والمضجونة شوارعها بالمتعة والكبت والضوف والغربة والضيق.

عندما بدأ يخرج في ليل هذه المدينة ويكتشف أسرارها ويكمن لذاتها، أخذ يتذوق طعم الاشتهااء، والكبت والإغراء

والزجر، كان يقاوم ذلك بحلم العوبة إلى القرية ولقاء ليلة، هذه المراهقة البدوية التي افتنق عنها والزهر يتفتح من أكمته نافثاً عطره في مراعى الجبل.

السيارة تنهب الطريق الممتد بين باريس ومرسيليا. ليلحق بالباخرة التي ستسافر مساء اليوم.

سبقتة أحلامه وخيالاته إلى القرية والمزحل الجدي، لا بد أنه أعلى بيت في القرية، سقفه مرتفع وجدرانه بيضاء. سيمر عبر الطريق الترابي الذي يشق وسط القرية ليرى الجميع سيارة «البيجو» التي عاد بها من الخارج. بعد أسبوع من وصوله سيقام حفل الزفاف. هاتان الحقيبتان اللتان تشغلان مقعد السيارة الخلفى تحتويان على الهدايا والملابس ولوازم الفرع. لن يفتحهما أحد غير ليلة.

يضع شريطاً للأغنية الشعبية المفضلة لديه، فيتردد مقطع نفوس كلماته في أعماق مشاعره ذلك غايب عنا كم سنة واشتقنا فيها لخيالك»

يرتفع مؤشر سرعة السيارة ويزداد صوت آلة التسيجيل علواً. فيطغى على كل شيء ويصم أذان كل من يمر بهم في الطريق.

يغضب أحدهم من هذا التصرف ويتنابه حالة عصبية بسبب هذه الضوضاء الزائدة عن حدها فيحاذيه ويخرج رأسه من نافذة سيارته ثم يقول لرحمانى: ألا ترى أن هذا التعيق يزعج الآخرين. ياغبابة هذا الجنس!

يبد رحمانى على خصمه بشتائم أقذع وأعنف تعرض فيها إلى ذكر أمه وأشباه أخرى. ثم طلب منه أن يوقف سيارته. إذا كان حقاً ابن أبيه. ليتقاهما كرجلين، ولكن هذا الأخير يصق في اتجاه رحمانى وزاد من سرعة سيارته.

لم يحتمل رحمانى هذه الإهانة فغلى الدم في عروقه وانطلق إثر غريمه بطارده فوق طريق ميسبل ومكثظ بطوابير السيارات.

بلغت سيارة رحمانى أقصى سرعة ممكنة لها وأحس أنه لم يعد يسيطر على مقربها فتخلّى عن فكرة الملاحقة، ولكنه شاهد بقايا اللعاب التي لم تجم بعد فوق زجاج نافذة سيارته فعادته الشعور بشدة الإهانة: لا، لن أتركه. إن من يمسق على وجه رحمانى مسعود ويمشى دون عتاب لم تلده أمه بعد.

كيف يستطيع أن يعود إلى القرية ويدعى الرجولة ويظهر بين الرجال وهو الذي يصبق على وجهه «رومي» في قارعة الطريق وجعله أضحوكة أمام مئات المسافرين دون أن يثأل عقاباً!!

يزداد إصراره على المضى في تعقب خصمه يقترب منه حتى تكاد مقدمة سيارته تمس مؤخرة سيارة غريمه، ولكن هذا يتملص منه ويمرر بسرعة على يمين شاحنة كبيرة سدت الطريق أمام رحمانى. فخفف من سرعته إلى أن تراءت له فجوة اعتبرها كافية لتجاوز الشاحنة فزاد من سرعته.

حينما تجاوز منتصف الشاحنة لح لوحة منتصفية تشير إلى وجود منعطف حاد ولكن ذلك كان متأخراً.

اصطدمت سيارته بالحاجز المعدني وصعدت فوقه فابتلعها ذلك الفراغ القابع خلف المنعطف.

شيء واحد فقط كان الدليل على أن تلك البقايا المتناثرة في قاع الهابطة، كانت تنجح بالحياة قبل قليل، كان ذلك صوت آلة التسجيل التي لم يتوقف شريطها عن الدوران، لك عنا. غايب كم سنة واشتقنا فيها لخيالك. ■

الاستشارات والتنبؤات

١٧٢ **المصر** - التمرد الخلاق في تحولات نازلي مذكور. محمدى فرج.

مقدم ثابت في الريح بين الإنقطاع والتواصل. محمد عبدالمطلب.

إسمائيه النص واختفاء خطوئية المكان. محمدى عبدالله. **شمالها**

الكتابة والشك. ترجمة، بثينة رشدى، **إيطاليا**. معاني الرقى

والمربوط الفنى فى تركيا ومصر، يم بسعد.

الإشارات والتبصيات

المصر

التمرد الخلاق في تحويلات نازلي مدكور

تتحدد القيمة الأساسية للفن في تحقيق التمرد الخلاق في أعلى مراحله ، دون مساومة سواء على مستوى الشكل أو المضمون ، وهو تمرد يعيد بناء مفوضى الكون أكثر إحكاماً وانتظاماً .

وتاريخ الفن هو بالتحديد تاريخ هذا التمرد المبدع الخلاق نحو تنظيم هذه المفوضى ، داخل مساحات من التوازن الفكري ، حتى جاء عصر النهضة ، فانتجج الإبداع البشري كاشفاً عن المجهول ، النفسي والعلمي والأخلاقي .. إلخ ، وفي عصرنا يكثف لنا بيكاسو عن ذلك التوازن الهندسي والأخلاقي للعالم من خلال تمرده على قوى الجهالة والرجعية والتخلف .

إن التمرد الأخلاقي الخلاق هو أحد أهم الأسس الفكرية التي تنهض عليها وتغذية الفن ، يسميه التشكيليون نصف

الشكل وإعادة تكوينه من جديد ، ويراه المشتغلون بالدراما إعادة بناء العالم من جديد من خلال التوازن الهندسي والأخلاقي والجسدي والفكري ، والذي يتميز بالجدة والحدثة والابتكار .

بهذا المعنى يمكننا تذوق وتفهم عالم الفنانة المبدعة نازلي مدكور في معرضها الذي اقيم بمركز الهناجر للفنون أبريل ١٩٩٤ ، إنها تقاوم الهجمة المتخلفة التي تتعرض لها المرأة والثقافة والوطن في مجمل اعمالها ، مما أدى بها إلى هيمنة وسيطرة الرموز والمضامين الاجتماعية على عدد كبير من اعمالها الفنية ، واللوحة عندها تتميز بعمار فكري شامل لكل قضية مطروحة ، وهو في الغالب الأعم معمار هندسي صارم ومتوازن بين عناصر اللوحة تشكيليًا وسياقها الفكري الأخلاقي .

تتحدد الانساق الفكرية في عالم نازلي مدكور من خلال موقفها الاجتماعي والذي

بعد الدافع والحرك لكل مسألة فرشاة ، وحركة خط ، وكل درجة من درجات الوعي بالمساحة ، بحيث يكشف تمرداها الخلاق عن شحنة درامية نفسية وسلوكية مستمرة ، وتصبح قضية المرأة في عالمها هي قضية الصعود والانتعاق إلى الحرية ، ليس بالمعنى الإطلاقي المجرد ، بل بالمعنى الأخلاقي السلوكي اليومي الملزم المرتبط بالممارسات اليومية الواقعية الخشنة .

ومع هذا ، فإن مساحة الإبداع في عالم نازلي مدكور تتسع لتشمل كل القضايا والمهموم الاجتماعية ، في لوحاتها « زوال الحضارات » ، ترى بريشتها حضارتنا بعد أن عسرفت أرض النيل الإزهاب ، وفي « داحزان نفرت » ، تكتشف على استحياء ذلك الإحساس المأساوي بالعالم والذي هو أقرب ما يكون إلى عالم التراجيديا النذيل ، كذلك تتمرد على قواعد الظلم والقهر لا ضد المرأة فحسب ، بل ضد كل عوامل القنوط واليأس في لوحاتها « تيبس الحياة » ، كما ترهص بعصر قادم تسود



الإشارات والتبهمات



بمطابقة الأم الرعوم الذي تخرج منه الحياة، كذلك تعبر «الأسطورة والحلم والواقع، عن التوحد الخلاق لهذه العناصر الثلاثة كأساس لتكوين الحضارة بامتدادها في الواقع والمستقبل، وفي لوحة «القرية الخفية» يتراقص فيها الأخضر مشرقاً متفائلاً في تكوين بهيج ومرح، لم أخيراً لتستكمل الفنانة فكرتها الأساسية نحو سيادة المرأة على المستقبل من خلال لوحاتها البديعة المتألقة. «التبليغ بالرسالة» تأكيداً لمعنى اللوحة السابقة «عصر الفروسية الثاني».

لكل هذه بعض ملامح العالم الخصب، المليء والمشحون بالمعاني والدلالات الراقية، والذي قدمته لنا في سلسلة وعنوية للفنانة المبدعة نازلي مذكور. ■

مجدي فرج

بواسطة شحنات الغضب والتمرد، أما لوحة «القرية تخرج من جذع النخلة» فإنها تسجل ميلاد المدينة من داخل جذع نخلة بحيث يبدو الأخضر في هذه اللوحة

لديه المرأة من جديد في لوحاتها المتألقة «عصر الفروسية الثاني» وفي لوحاتها «انظري إلى الإمام في غضب» تقدم رؤيتها للمستقبل من خلال عناصر صناعته



الإشارات والتبنيات

مقعد ثابت في الريح بين الانقطاع والتواصل

(١)

قإن ديوان شعيبان يوسف (مقعد ثابت في الريح) يمثل دفقة شعرية تنتمي إلتواء مطلقاً إلى شعر السبعينيات من حيث البنية الداخلية والخارجية، ومن حيث الإيقاع الذي يتجه أحياناً إلى قصيدة النثر، وأحياناً إلى تنوع التفاعيل، وأحياناً ثالثة إلى بترها على غير ما سمح به العروضيون.

ويلاحظ أن الديوان يمثل تجربة فردية تفتتح على عالمها المباشر وتغوص فيه سواء مسها من هذا الغوص كرب والهم، أم مسها فرح وخلل، لكن لفردية التجربة تعلن من ناحية أخرى أنها حركة مسبوقة بتوالت إبداعية. امتعت فيه الشعرية على الشعاعية، أو بمعنى آخر: ججبت الشعرية لأسباب قهرية أعجزت الشعاعية نهنيها وإسائتها، ومن ثم جاء امتلاء الديوان بكم هائل من المرارة والاسى.

(وشعرية هذا الخطاب تنجلي من انحراف النوال عن مراجعها المعجمية بدخولها في منطقة (المسؤول) التي تعمل على تفريغها من دلالاتها المعجمية وشحنها بدلالات جديدة نتيجة لدخولها في دائرة (الجواز) وما يتصل به من التشبيه. لقد ولف الخطاب ببنية الاستعارة مائلتين وستاً وسبعين مرة، وبنية التشبيه مائة وأربع مرات، وبنية الكتابة اثنتى عشرة مرة، بجملة ثلاثمائة والثنتين وتسعين بنية، يصل معدل ترددها إلى بنية لكل سطرين تقريباً ويجب أن نذكر أنها بنى انتشارية تضم أكثر من دال

مما يؤكد طابع الشعرية الغالب في الديوان.

ويلاحظ أيضاً أن رؤية الإبداع لعالمه رؤية ثنائية، على معنى أن الديوان يسير في متخامين هما: التخمير والتكوين، وهذه الرؤية الثنائية كان لها أثرها الكبير على الصياغة، من حيث أخذت في بعض المناطق هذه الطبيعة الثنائية التي تعلن حالة التصادم الحاد في الواقع، ولتؤثر الصياغة على هذه الظاهرة هو توظيف الخطاب لبنية (التقابل) الثنتين وخمسين مرة، يقول شعيبان يوسف:

أرض تزيئها سيدات البراءة.

وأرض يلونها صانقوها بشوك الخزان(١)
فانقسام الرؤية يدفع إلى السطرين بالذوال المتقابلة: (تزيئها - بويها) شوك، وهي بدورها تساعد في تأكيد الانقسام على المستوى الصياغي.

(٧)

إن مواجهة الخطاب الأبوي تحليلية، تقتضى طرح المنهج الذي ارتضيناه، وهو منهج يستمد عناصره من الأسلوب ليتعامل مع شعره أسلوبياً خلال جسده الصياغي دون الخسول في هوامش إضافية عن الأبعاد السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، لأنها لا تعد حقيقة من جوهر الخطاب الأبوي.

وبداية للمواجهة. لنطلقاً من هذا المنهج. تكون مع (الذات) وحضورها في الديوان منتجة للمعنى. والذات لها حضورها الواضح الذي يوجه حركة المعنى توجيهها معينا على المستوى الجزئي أو المستوى الكلى، وقد حشرت الذات مباشرة أربعمائة وثلاثاً وأربعين مرة، وهو ما يشير إلى دورها الإنتاجي، وفاعليتها المباشرة في إنتاج المعنى على المستوى السطحي أو المستوى العميق،

وبخاصة في منطقة التكوين التي حازت جانباً كبيراً من المساحة التعبيرية، تبلغ عشرين منطقة، يقول شعيبان يوسف (وداعاً نحو بلادى):

إننى راحل نحو بنت أخلقها

إننى قلت بناتاً أطرها في صمودى

وانزفها في صمودى

واحملها في وعودى

وأغسلها في نزيلى

وأولفها مثل عارية في رحابة قلبى(٢)

(لقد تريد ضمير الذات (أنا) في هذه الدفقة اللكوينية المحسوبة ثلاث عشرة مرة، مما يوحى بكشافة تدخل الذات في إنتاج المعنى على مستوى السطر الشعري، فضلاً عن تدخلها الكلى في الديوان.

والواضح أن الذات المتكلمة قد انتابها فكرة تولف لغزوف قهرية خارجية، يقول الشاعر كانت لبيد الحبيد تمارس شعوراً القبح تاريخها المستبد وتمنع روحك من حلقها في اللجوء إلى دولة الشعر(٣)

وإذا كان تولفها لعوامل خارجية، فإن عوبتها الإبداعية جاءت بفعل عوامل خارجية لها طبيعة إغوائية.

يقول شعيبان يوسف

- وفي أول العرف

يخرج لى عاشق من ضياء الموابيل

غنى

واصنحنى

واحتوائى

وأنخلنى كعبة الكلمات:

وبين الانقطاع والعودة تدخل الذات مجموعة من التحولات الداخلية والخارجية فعلى المستوى الداخلى،

الإشارات والتبهيّات

ويبدو أن هذا التضخم كان وسيلة
الذات في التوحد بموضوعها: وبخاصة
إذا كان الموضوع ذا طبيعة جماعية:

(إن هزة أوتار حنجرتي تطلق الآن
هزة أوتار شعبي) (١٠)

كما أنه كان وسيلة إلى الانتقال من
دائرة الذات إلى دائرة الموضوع، أي أنها
تصير الموضوع الذي يفرحه الخطاب
تأملت وجهك

كانت غيوم المحطات ترسو عليه
واشعة المستحيل. (١١)

(٣)

وكما طرح المنهج (الذات) بوصفها
صاحبة الفاعلية الإنتاجية في الخطاب،
فإنه ي طرح مقابليها وهو (الموضوع)،
وللموضوع الشعري عند شعبان يوسف
ينحصر في مناطق محددة، ولعل أكثر هذه
المناطق ترددا في الديوان، منطقة الواقع
المباشر الذي شكله الإبداع على أنحاء
مقتضاة أو متباينة.

والتشكيل الأول يأتي معاً بمجموعة من
الوحدات التمييزية هي:

١. القيود والاستبداد، والقهر.

ب. التبجح والنعامة

جـ. العلم والجذب

د. أصالة فساد.

هـ. امتلاؤه بالخراب.

يقول الشاعر معبرا عن بشاعة هذا الواقع:

ويغمرني بالسؤال

إني أي عاصمة تتوجه..

غوا!

على أي مقصلة يترجل رأسك.

يصممني بالجراب.

(كل النقاط محاصرة



وهذا كتابي فاللحوقه

وفضوا نعي عندما يصير بحجم الأرضي
فانصاع دائرة هذا الدم، بشي بالنصاع
وتضخم من يسيل منه حتى يصير بحجم
الأرض.

وعلى مستوى التضخم القائم على
استعداد مواصفات وقدرات نبوية، يقول
الشاعر:

سوف افتح لكم صدرى الذى ميسير
بحجم الأرض

فانحوا

وصفوا

وسلموا على دمي الذى يزف المدائن
والقرى

البشر والأشجار.

ومحاولة امتلاك القدرة الجاوزة تدفع
الذات إلى دخول دائرة (التضخم) بكل
قدراتها العرفانية التي تستطيع التعامل
مع الوجود كله من منطلق إحيائي، يقول
الشاعر:

أنور حول ساقية

أحاور: التراب

والحقول والحقارة (٩)

تعيض مرحلة مضنية من الإلال والقهر،
يقول الشاعر في (فصل من قضية طويلة):
من خلال إطار حوارية

. تفضل.

. إلى أي سجن تقبوني؟

. تفضل.

. على أي موت تريدون أن التربع

. تفضل.

واركع

وهناك لا تجد الذات مفرا من مواجهة
هذا الواقع التدميرى إلا بدخولها دائرة
(الجنون) حتى تتمكن من استيعابه من
ناحية، ومعايشته من ناحية أخرى

والت

سأبحث فيهم عوالم شعري

وأحمل راية هذا الجمال

ولكنهم.. قتلوني

و ألغوا هوائى

وابلغوا جنونى

حقيقة إن الجنون قد فرض عليها
فرضا، لكنه جاء ختاماً للدقة دون رفض،
مما يعنى استسلام الذات له في محاولتها
للمصالحة الإضرابية، ويلاحظ أن الذات
قبل وصولها لمرحلة الجنون ارتقت
وصولها إلى دائرة (القتل). وكلاهما
يشكلان أداة هروبية سهلة للخلاص من
هذا الواقع المروض جملة وتقليدا.

أما على مستوى التحول الخارجى
فإننا نلاحظ نوعاً من تضخم الذات، يتمثل
لذلك في محاولتها احتلال منزلة (النبوة)
لتمارس فاعليتها في عالمها من منطق
التعالى الذى يمتلك قدرات مجاوزة ليست
لها في الحقيقة، فعلى مستوى التضخم
الأولى يقول الشاعر:

هذه شجرتى فأصعبوها

الإشارات والتبصيات

والبلاد مؤامرة

والهواء جحيم

والتشكيل الثاني: يعمل على إشغال
فاعلية هذا التمرير، يقول شعبان يوسف
بين رعب هذه الجماعم للحلقة.

تمشط الطريق والشوارع الممزقة
لكنس فجر شائق

وكئس فجر مُستق (١٢)

التشكيل الثالث: يقوم على محاولة تكوين
الواقع على نحو جديد، حيث تبتدىء
فاعلية التكوين من دائرة الثورة بكل
حيويتها الدافقة :

• تفيض بالدماء صورة من الجماعم
للتعلق

وبالشوارع الممزقة

تفوح ثورة الجموع والزنادقة

وانتم

المساء

والصباح

والظهرة المشاكسة

تحاولون فك رمز راية منكسة (١٤)

الموضوع الثاني الذي طرحته الشعرية في
الديوان، هو عالم اللغة بوصفها عالم
الإبداع . اتصال هذا العالم بدائرة لصيقة
به وملازمة له، وفي دائرة النقد الأثني
الذي قاسم - من منظور الخطاب - على
التمثيلية الدمرة، ومن ثم آل الأمر إلى فساد
اللغة ذاتها لأنها صورة للواقع بكل
تنوعاته، يقول شعبان يوسف:

يا فؤادي تلجر

وأعلمهم: أن قافلة تخرج الآن صاعدة

في نسج الصباح

وأخرجهم من كهوف الصباح إلى ساحة
الفعل

أملهم من قيود الكلام

ومن لغة صار محرابها مرتعا للبقاء (١٥)

للموضوع الثالث : عالم الرجل الدائم، وقد
تردد من حقله سبعة وخمسون إلا وفي
تصورنا أن الرجل كان نوعا من الهروب
الذي ينتهي بالموته، فهو محاولة سلبية
لواجهة الواقع، والملاحظ أن هذا الرجل
جاء على نحوين أحدهما: رجل خارجي،
والآخر: داخلي فعلى مستوى الرجل
الداخلي يقول الشاعر:

هل تستحمين أيتها العصافير في؟

هل تسالرين في قلبي

أنا سافرت فيك

وعلى مستوى الرجل الخارجي يقول
الشاعر:

وداعا إلى زهرة خلكتني

وداعا إلى غرفة أودعني نفاسها
وخرايبها

إنني راحل نحو بيت تهززه الرياح

للموضوع الرابع: انفتاح عالم الحلم، وهو
يتوافق مع الموضوع السابق عليه في
كونه هروبا مريحا: إنني هاهنا

تحت نخلتي الهائمة

أتمدد كالسرطان

لأرسم خارطة حالمة

ويأتي الموضوع الخامس كنوع من
الإستعداد للموضوع الرابع، حيث انفتاح
الذاكرة لاستيعاب الواقع:

في ضجيج المقاهي

وفي شارع الأزهر

الناس تدخل ذكرتي

وللنائل تطلق محنتها طائرا

والمحطات ندرسها (١٦)

(٤)

والملاحظ أن الخطاب يعرض لفاعلية الذات
وتسلطها على الموضوع في مجموعة

خطوط دلالية تتحرك في انتظام أحيانا،
وفي عشوائية أحيانا أخرى، لكن هذا
وذلك قد قدم شبكة معقدة من هذه الخطوط
التي يمكن حصرها في الآتي:

الخط الأول : خط القدرات المجاوزة الذي
يميل إلى امتلاك منزلة النبوة أحيانا،
ومنزلة المتصوفة أحيانا أخرى،
والمنزلة الأخيرة لتردد من خلال . ما
عرضناه له . عن استهلاك قدرات
المتصوفة الإحيائية، كما لتردد من خلال
المصطلح الصوفي مباشرة . يقول الشاعر:

الفاضلون بي إلى الماء يسالونني

عن ولد كانت الأرض الغنية في فمه

والصاعدون بي إلى الوطن يفتضحون
سرى

ويخنعون عن العاشق جمرته..

فألتقي شبيك المنتظر

إنه مواقف المفاتحة والعشق

فهنا لتردد مفردا ذل إسرائيلية بعينها مثل :
الفضاح السر . - - - - - - - - - - - - -
مع توظيفها في تجربة الإبداع من حيث
فاعليته في وطنه الجريح، والأمل في
خلاصه بالمفاتحة والعشق .

الخط الثاني: خط السكون والحركة، لكن
الخطاب يطرحهما على نحو تكاملي
يفرغهما من جدتهما الضمنية من
حيث يكون (الموت) مولد (الحياة).
ومن (السكون) تأتي (الحركة):

من ثرى يا ولد

يرفع العلم / الراية للصاعدة

والقبة الوطن الخامدة

- هكذا تستعيد البلاد براعتها

في الخراب المخبج بالمن الرائكة (١٧)

الخط الثالث : خط الرموز التي تحملت
إسقاطات الواقع بكل تقابلاته الضمنية

الإشارات والتبهيئات

واستمع لنزيف للقصائد) .

ويلاحظ أن الامتصاص هنا كان للبينة الشكلية لحسب في مثل قوله تعالى من سورة العلق :

واقسرا باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم . .

ثم ينتهي هذا الامتصاص الشكلي باستدعاء قوله تعالى من سورة الكوثر: «فصل لربك وانشر» حيث جاء التحريف إلى قول الشاعر: «فصل إلى سيدي الضعيف» وهنا يعمل الخطاب الشعري على تخليص دال (الصلاة) من مدلوله الشرعي إلى مدلوله اللغوي ليستقيم السياق .

لغة الخامسة يمتص فيها الخطاب الشعري بنية قرآنية لها حضورها الكيفي في الخطاب القرآني في مثل قوله تعالى من سورة النور: «سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات» يقول شعبان يوسف :

- تفضل ..

ولا تسمع الآن نفسك .

(علق واحدهم ساخرا :

- لا تسمع الآن أياك البيئات (٢٨) .

وفي إطار الاستدعاء يستحضر الخطاب الشعري الخطابين الإسلاميين والمسيحي بالقول الباطني في قوله :

من الآن / من الآن ؟

وكان هناك إنجيل وقرآن .

وكان سلام (٣٩) .

ولقد يكون الاستدعاء خالصا للمسيحية في قوله :

والمن من يتواضع منهم

(ويرسم فوق الجدار صليبا) . (٣٠) .

تكاد تتوافق مع مناطق الموضوع التي خضعت لسيطرة الذات وتوحدت بها في حركة جنسية لا تعرف التوقف . (٥)

ومن خلوط الدلالة يأتي القصور إلى ظواهر (الاستدعاء) . وهي ظواهر محدودة في النيوان فقد أثر الإبداع أن يكون صوته متفردا ليمارس فاعليته في عائلته من منطلق للمسؤولية الشعرية قبل المسؤولية الجماعية، ولذا كانت الأصوات الإضافية قليلة في النيوان ولعل أبرزها الاستدعاء القرآني الذي جاء خمس مرات.

المرّة الأولى أخذ طليعة شمسية في استدعاء افتتاحية السور القرآنية: (بسم الله الرحمن الرحيم) يقول شعبان يوسف

دعوني من الآن حتى نهاية هذا الزمان افشل عن ساعتي المقبلة لعلى أصابف وجهي الغمام في البسمة .

المرّة الثانية: في امتصاص قوله تعالى من سورة يوسف دوما أرى نفسي إن النفس لأماره بالأموء .

يقول الشاعر :

- تفضل ولا تسمع الآن نفسك !

(إن النفوس لأماره بالهوى) .

المرّة الثالثة والرابعة يمتص فيها الخطاب القرآني أولا، ثم يحرف الخطاب ثانيا لأهداف تتوافق مع طبيعة المعنى في الخطاب الشعري.

يقول شعبان يوسف :

(والشمس إذ تدخل القلب والقلب إذ يفتح النور، والنور إذ يغمر للجسم والجسم إذ تركز الخيل فيه والخيل إذ يبدت في عروقي .

- فصل إلى سيدي الضعيف

وهي رموز شاع التعامل بها في الخطاب الشعري الحديث .

١. المصالحير: رمز الحرية والإطلاق والبراء والضعف

ب. البحر: رمز الطهر والنقاء ورمز الثورة للهوجاء .

ج. الجواد: رمز الأصالة العربية والغروسية .

د. الشجر: رمز الحياة والنمو، وقد تحمل إسقاط الذات نفسها.

يقول الشاعر:

يا شجرتي

هل أعطيت شعبي اسماء

ما الذي تنسجيه في الخفاء

هل يفضونك ليروا قلبي قابعا فيك

إنني زرعك في أرض لا أحقاد لها

وأصنت جذورك

الخط الرابع: خط التهيؤ للثورة والخلاص :

يا قوادى: تلجج

وأعلمهم: أن قافلة تخرج الآن صاعدة في نسيم الصباح.

وأخرجهم من كهوف الضياع إلى ساحة الفعل (٧٣)

الخط الخامس: خط الزمن، وهو زمن مراوغ لا يعرف حدودا ماضية أو حاضرة أو آتية، ومن هنا أثر الخطاب تفهيتيه ليتمكن من الحركة فيه من المنطقة التي يرتضيها :

زمانا - أغريه كالتيق

وأركب مهرة قلبي ..

وأنزل /

- في الأرض نار

إن خطوط الدلالة على هذا النحو الموجز

الإشارات والتبهيّات

ويبدو حرص الخطاب في كل هذه الاستدعاءات على أن يعطى لنفسه نوعاً من القداسة أو التحالّي الذي يؤهله لممارسة حقه المشروع في تغيير عالمه أو إنتاجه مرة أخرى .

(٦)

إننا نلح دائماً في كل مواجهة مع أي خطاب أدبي - على أن الألب لنفسه أولاً وأخراً، لكنها لغة تفارق لغة التخاطب الإعلامي أو الإخباري بإحتيازها - غالباً - إلى منطقة (المحول)، والملاحظ أن شعراء السبعينيات وسعوا دائرة المحول لتغطي المحررات والتركيبية لأنهم مفرمون بانتهاك سنن اللغة وتقليداتها المحفوظة. وقد مثل عندهم نوعاً من التحالّي على اللغة بوصفها من منتجاتها لا بوصفها كائناً مفروضاً عليهم .

وفي هذا الخطاب تواجها مجموعة ملاحظات إفرانية وتركيبية يمكن برصدها الكثيف عن طبيعة الصياغة التي تعامل معها المبدع لإنتاج شعرية - وعلى المستوى الإفراني تلحظ ظاهرة تعبيرية لها غواية شديدة عند الحدائث، وهي النزول بالدوال إلى مستوى التداول المطروح في التعامل اليومي، ومن هنا نجد في خطاب شعبان يوسف نوال مثل: (يهر) (طباشير) (كهرياء) (المسرسي) (صومرة) (الوسنج) (الزنتقة) (من زمان) .

يقول الشاعر :

هنا الشمس غالبة يا دلال

هنا الشمس غالبة من زمان

ولم يبق إلّا مشرقة في

شرايين هذا

المكان (٣١)

كما تلحظ ظاهرة سبعينية واضحة هي حصول المفردة على حقوق التركيب واستقلالها بإنتاج المعنى ، ومن ثم استحقاتها للاستقلال بالسطر الشعري،

وقد بلغت الأسطر التي لتحمل هذه المهمة مائة والثنين وسبعين سطراً .

وفي هذا الإطار الإسرائي تعمّد للصياغة إلى النزول بالإنتاج الدلالي إلى مستوى الحروف كتنتيجة لتفتيت الدال إلى حروفه الكوينية، وهو نوع من التعبير عن تفتت الواقع وتبعثره .

وفي أفق كان يبدو أمامي

أراهم

يف ... و ... و ...

يعيون (٣٢)

وفي سبيل الدخول في منطقة الغفوش تتعامل الصياغة تماماً مكثفاً مع (الضامات)، ومعظمها ضمائر بلا مرجع، أو ضمائر متعددة المرجع، يقول شعبان يوسف :

تمليت وجهك

هذه الخطوط الخفيفة الصنع

هذا الحريق الذي يتوارى (٣٣)

فالكلف في (وجهك) لا ندرى لها مرجعاً سابقاً، وإنما يأتي لاحقاً بعد أن يستهلك المتلقى نفسه في استحضاره بداية .

وفي هذا المسلك لتجا الصياغة إلى التوقف المفاجيء الذي يسقط الدال الكاشف للمعنى، أو إسقاط جانب منه . يقول الشاعر :

اسلمت ذاكرتي للحسين

وللشارع الأزهرى المعتيق

والناس تسرع نحو الترام

وتجرى ... إل ... (٣٤)

أما على المستوى التركيبي فهناك مجموعة من الظواهر المفارقة التي تمثل خاصية أسلوبية واضحة عند شعبان يوسف ، وعند جيل السبعينيات على وجه

العموم . من هذه الظواهر تنافر الصفة مع موصوفها ، حيث يكون الموصوف مؤنثاً وثلاثي الصفة مذكرة :

اشتقت لآلاف الأليف

وزحلت نحو الباء مائحة البراءة

اشتقت للحرف المبارك والتنظيف (٣٥)

فالآلاف لا تكون أليفاً وإنما أليفة .

وفي هذا السياق تعمّد للصياغة إلى الإتيان بالصفة من دائرة (الجوامد) والمحفوظ اللغوي أن تكون من دائرة (الاشتقاقات) . يقول الشاعر :

فيا أيها الفرح/ الحتم/ جئنا

من العشب كي نتحقق فيك أخضراراً (٣٦)

فوصف (الفرح) (بالحتم) يخرج على محفوظ اللغة دون مسوغ سوى الرغبة في اختراق اللغة .

وفي هذا السياق أيضاً يأتي الموصوف معرفة والصفة تكرة، يقول الشاعر

واللغم المتكسب يبتدء العزب في مهرجان تزينه الشمس جبلي بالهة من سناء القصائد/ (٣٧)

ولو اعتبرنا كلمة (جبلي) حالاً لواقعنا في تجاوز آخر وهي أنها جامدة لا تصلح للحالية .

وفي إطار بنية الصفة، تأتي الصفة جملة دون احتوائها على الرابط الذي يصلها بالموصوف :

ودعا إلى منزل كانت الأرض سنبلة

وأغان يروها الصوت بين ترانيمه

فما يأتي بعد (منزل) صفة له دون أن يتضمن الضمير الرابط الذي يظل المتلقي في حالة انتظار له دون أن يواجهه .

وعلى المستوى الكلي للصياغة تلحظ استعانة الخطاب بوسائل تعبيرية من

الإشارات والتبهيئات

- والبغ عبر الشوارع /
عبر الأزقة .
عبر الجدران
عبر المدينة
عبر الجراح (٤١)
فالتسويق الهندسي هنا يقع الدلالة من
التصاعد إلى الاتساع تصاعدياً لكن هذا
لتصاعد الذي يوهم بالانفراج يؤول إلى
نتائج مفاجئة بعيد عما سبقه من نواتج
وهذا الناتج هو (الجراح) التي جسات
خاتمة مراحل العبور المتعددة .
(٧)
إن ديوان شمعان يوسف على النحو
الذي حللناه يؤكد أن الإبداع قد اتخذ
واحداً من فرسانه تلك الانتفاع
الاضطراري ربما لو أتبع له التواصل
الإنتاجي لقدم للرائد نوعاً من الخطاب
الشعري الذي يثرى جيل السبعينيات
ويساهم في تأكيد شرعيته الإبداعية ذلك
أن الخطاب له خصوصيته الداخلية
والخارجية التي تنتمي إلى تجربة مميزة
لم يطرأها هذا الجيل إلا قليلاً ■
محمد عيد المطلب
الهوامش
(١) ديوان مقعد ثابت في الريح - شمعان يوسف
- سينا للنشر ١٩٩٢ .
(٢) السابق : ٤٨
(٣) السابق : ٩
(٤) السابق : ١٧
(٥) السابق : ١١
(٦) السابق : ٥٠
(٧) السابق : ٥١
(٨) السابق : ٥٥
(٩) السابق : ٣٧
(١٠) السابق : ٦١
(١١) السابق : ٩
(١٢) السابق : ٤٣ ، ٤٧
(١٣) السابق : ٢٨
(١٤) السابق : ٢٥
(١٥) السابق : ٦٠
(١٦) السابق : ٥١
(١٧) السابق : ٤٥
(١٨) السابق : ١٤
(١٩) السابق : ٢٢
(٢٠) السابق : ٥٩
(٢١) السابق : ٣٢
(٢٢) السابق : ٥٨
(٢٣) السابق : ٦٠
(٢٤) السابق : ٧٣
(٢٥) السابق : ١٠
(٢٦) السابق : ١٢
(٢٧) السابق : ١٩
(٢٨) السابق : ١٣
(٢٩) السابق : ٣٥
(٣٠) السابق : ٤٩
(٣١) السابق : ٣١
(٣٢) السابق : ١٢
(٣٣) السابق : ٦٧
(٣٤) السابق : ٧٣
(٣٥) السابق : ٧
(٣٦) السابق : ٧٣
(٣٧) السابق : ٢٢
(٣٨) السابق : ٤٦
(٣٩) السابق : ١١
(٤٠) السابق : ٥٦

- فنون مجاورة كان المسرح في استخدام
الحوار الخارجي والداخلي على المستوى
الخارجي يقول الشاعر :
تفضل
إلى أي سجن تلوذونني ؟
تفضل
على أي موت تريدون أن أتربع
تفضل
واركع (٣٩)
وعلى المستوى الداخلي :
قل يا فلأدي الذي لم تملكه
قل يا فلأدي : للتزييف الذي أطلقته
العصاير
أي جمرة تكتلب (٤٠) .
وفي هذا الإطار الكلي تلخص العذابة
بالفرامات الطبيعية . وتنسيق اللوالب
هذه مستهفة إنتاج المعنى على نحو
مواز لهذا التنسيق ، وتصل للفرامات
الطباعية في بعض الصفحات إلى مساحة
واسعة ، حتى إن الصفحة لا تضم إلا ثلاثة
أسطر ، ففي صفحة ٢٣ يقول الخطاب :
من ترى يا فتى
يتقدم نمو الخراط
كي ينتهي الاشتباك
وكان الفراغ يقوم بمهمتين معاً ،
الأولى توسيع دائرة النتائج ليسقطي
الصفحة كلها والثانية استدعاء المثالي
ليكون مشاركا في عملية الإبداع ذاتها بما
يضميه إليها نتيجة لما يستخلصه من
مجموع الخطاب .
أما التنسيق الهندسي للوالب فقد كان
حضوره معتداً في الديوان ، حتى إنه ترد
اثنين وعشرين مرة ، مما يعني أنه أداة
أصلية في إنتاج المعنى ، يقول شمعان
يوسف :
أفدس وسط الزحام

الإشارات والتبنيات

يرصد برهافة وحدة مازق فضاء تحمل الهويتين معا كاشفا عن صيرورها الضائع فوق مياه البحر.
«تلكم التوارس عند القراب السفن من مراقيء الشمال».

تنثر في فضاء الكون أشواقها

في كل منفى تغير اسمها

أسفلها على تحود

تقول «حين يكون لى اسم وحيد».

ص ٢٠

ثالثا: في اكتشافه للإنسانية المشتركة بين البشر من خلال علاقة بين رجل مصري وامرأة روسية يعرض من خلالها إنسانية المرأة العالية القدرة واستجابة صديقتها العالية أيضا، إذ يقول:

يتذكر أنها اشترت باخر ما معها من

مولرات

ملابس جديدة

في يفرح وهي تغلغها، ص ٣٥.

رابعا: في رفضه لكافة أشكال العنصرية سواء كانت قائمة على العرق أو الدين وقد يحكى هذا بوضوح كامل في قصيدة «لو كان» التي رفض فيها عنصرية الآخر اليوناني مشيرا إلى الرموز الثقافية اليونانية ذات الحس الإنساني مثل:

«هيلين تكل قلب صبايح

على باب معتقل الحب

تحمل للأسير سجائر وخبزا سخنا

لتلك طروادة

وتحمل بالحرب العائلاء» ص ٤٢.

أما طرائق الكتابة الشعرية فقد جاء الديوان في ثلاثة أقسام.

القسم الأول: ويحتوى على (الاسم الوحيد - سؤال إيقاع واحد - رسالة إلى أولجا ستيفانوفنا - اللوغد - لو كان) وتتمتع قصائد هذا القسم باليات الكتابة الجديدة القائمة على المشهدية أين خلق

النموذج الغربي معيارا للقيمة وما في ذلك من إهدار لسياقنا الإبداعى وآليات تطوره الخاصة سواء من خلال علاقته بثقافة الآخر. رفضا وإيقا أو من خلال الحاجة الثقافية لإبناء المجتمع.

إن الإبداع دائما ما يحتاج إلى خصوصية مكان وخصوصية ثقافة وخصوصية لغة.

ويؤان «تروبادور الصمت» للشاعر بشير السباعي يندرج تحت الإنسانية المحررة والباحثة عن قاسم مشترك من العواطف والأيمولوجيا. أولا لأنها تعتمد رؤية متقدمة في قراءة العالم واختيار العناصر الفاعلة فيه سواء من التراث الإسلامي أو اليوناني أو العصر الحديث ففي قصيدته عن جمال الدين الأفغاني يرصد صورة الخاضل في زمنين مختلفين: الزمن الأول المثالي (الماضي) وصورته:

كان الشيخ جمال الدين الأسد أبدي
يجلس كل مساء على رصيف قهوة
«منايا» يوزع السعوط بيد والثورة
باليد الأخرى ص ١٣.

والزمن الثاني صديق الفاعلية (الحاضر) وصورته:

على رصيف قهوة (زهرة البستان) كان
حزينا، مهموما، ضجرا لا يكاد يثبت
على شيء عينيه وكان يوزع السعوط
بكلتا يديه، ص ١٤.

وثاني هذه التجليات في المقابلة الصريحة والواضحة بين المستشرق دجاك بيريه و«أبو العلاء الممرى» فقد اختصر رؤية دجاك بيريه في: «كل حرف في العربية يعود إلى الله».

أما أبو العلاء الممرى فقد قال: «كل حرف في العربية يعود إلى الإنسان».

ثانيا في رصد علاقة الجنوب الفقير بالشمال الغني الذي يمتلك مسر النحولات الاجتماعية وسحر الفنون جميعها ويظهر هذا في القصيدة «الرجيل» و«قصيدة الاسم الوحيد» وفي الأخيرة

إنسانية النص وثنفاء خصوصية المكان

فإنه لك أن الدعوة إلى إنسانية النص في الفترة الأخيرة من تجربة الشعر المصري دعوة على درجة كبيرة من الأهمية لأنها ذات شقين: الأول سياسي ويعكس مدى الاضطراب والخلل الذي أصاب البنية الاجتماعية من كل الطبقات، وأرباطها جميعا بتطور المجتمع الغربي، خاصة وأن جغرافية المكان أصبحت مهددة بفعل عوامل الاتصال وتداخل الثقافات وقيمة الآخر الغربي هيمنة كاملة لا يمكن الفكك منها إلا بالرجوع إلى الذات في أنقى صورها، وهنا يقع المبدع أو المخلف في طقيرة ضيقة أو قومية فائدية تتعالى أيضا على خصوصية المكان.

إلا أن هناك إنسانية قائمة على الانحياز للمشتراك الإنساني العام وكانت الماركسية من أكثر المذاهب دفاعا عنها بخروجها الاجتماعي والعاطفي من مازق الوطن لتربية مشاعر إنسانية واحدة يحكمها الفعل الاجتماعي للطبقة التي ينتمى إليها المبدع. وهذه الحالة منقطعة انقطاعا كاملا وتكاد تكون غير موجودة في تجربة الشعر لمصرى الحديث.

وغالبية التجربة الجديدة في مصر تنحى لحدائق إرسمالية الغربية التي لا تجد في الآخر إلا مستهلكا لتناميها الثقافية أو ذقلا في احسن الأحوال لثقافات الموجات الجديدة، وهذا لا يخلق إبداعا حقيقيا وإنما وجودا زائفا وثقافة زائفة.

والشأن إبداعى يرى في الإبداع الغربى نموذجا للإبداع الحديث الذى يحرره من كافة العادات والتقاليد الاجتماعية الموروثة وتلك من الأعراف الجعالية السائدة ومن هنا أصبح

الإشارات والتبهيّات

الأطفال يلعبون وأربابهم من بعيد. كانت الأصوات ذراعين أيضاً أو ألامن العتيدين، ماشهم مثل جميع الأطفال فى العالم، لكنهم كن يراقبن أطفالهم بخوف شديد. هذا الخوف يعكس حينئذى القوى تجاههم .

تظهر البركة المغطاة بالثلوج وتعكس الخوف الزهيب الذى لا يتسنى فهو خوف وجودى وكوشى.

مارجريت توارس تصور الإحاسيس الإنسانية كما هى، دون مبالغة ولا تزيف. فهى تقول إنها لا تحب الدجل وترى أن الكتّاب الذين يمشون الصفاكى فى روياتهم يصيبون بالفعل بجبالين مزورين للحقيقة.

فالسحر والدجل ليس لهما علاقة بالكتابة. وهذا ليس هدف مارجريت توارس وغايتها فى الكتابة القصصية.

والشئ الذى يجنب القارئ فى هذا الكتاب هو الشك المستمر الذى تظهر أنه الواقعى وطبيعى جداً.

وحول موضوع «الغشاء» تحدثت الكاتبة قلقة، «استطيع القول بأنى لا أخشى شيئاً فى الكتابة. لا أبالي بما يمكن كتابته أو مالا يجب على قوله. فى الحياة هناك بعض اللحظات تمر علينا لا نستطيع فيها أن نمنع أنفسنا من الشك: لشك هو الكتابة نفسها.

هذه المقالة تبدو حرة واضحة ومليحة بالإنشائى، لكنها فى واقع الأمر واضحة مثل نظرية الشك عند ديكارت. «علاقة مارجريت فى الكتابة نابعة من قبولها وتسليمها بمبدأ الشك والخوف. وتعتبر عن ذلك قلقة، «لا أستطيع الكتابة دون أن أضع فى بقوة جسمية ويجب أن يتطلب الكتاب على نفسه ويصبح القوى مما يكتبه.

تفضل مارجريت توارس «السحر الحقيقى، فهى نصف بركة وينشئونها وتعجبها الظلمة التى تتميز به أبداً ودون خوف. إنها فى الفترة التحضيرية لا تعرف شيئاً عما سوف تكتب. فالكاتبة هى عبارة

فرنسا

الكتابة والشك

ق تقول الكاتبة الفرنسية مارجريت توارس: «التصليب والاحتق الإنشائات التى تستطيع أن تعيش بداخل الجسد الإنسانى حياة كاملة. هكذا تحدثت مؤخرًا فى منزلها بمقاطعة نوايل لوشاتوه بفرنسا.

وتتناول فى هذا الكتاب أعمالها وكتاباتها وتحدث عن الوحدة والخوف والطفولة. فلكثير موضوعات خاصة باليهود وعمل سيارات رينو الفرنسية المعروفة والى أغلقت مؤخرًا، فهى تعبر عن رايها بصراحة فلا تخشى شيئاً.

وفى نقد أن تنوع الموضوعات فى كتابها هذا سوف يجعل القراء لا يقبلون عليه. وقد قيل عنها إنها لا تتخذ الحيلة ولا تراسى الشكل التقليدى فى الكتابة.

يشق كتابها الذى صدر مؤخرًا بعنوان «فعل الكتابة» طريقه نحو الشهرة. ويعد من الكتب الرائعة والأعمال الفنية. ويبدأ القارئ استيعابه، بل أصبح يستحوذ على خياله ويجعله يحلم بصوره الجميلة وحكاياته الماثلة.

صورت الكاتبة مارجريت توارس فى كتابها حياة الأطفال: عندما تملأ الثلوج للبركة يأتى الأطفال للزحلق عليها فيعطى ذلك من العمل عند الركة هؤلاء

مشهد مكون من أشخاص وأشياء متحركة. وفى هذه الحقيقة ينحسر دور الشاعر إلى كشف العلاقة بين هذه الأشياء لتعطى حالة ما تخرج هذا المشهد من مطابقته مع الواقع. ومنها قصيدة الوغد نوحنا :

لن يمر وقت طويل حتى أصل إلى مقبرة الأسرة

سأتمد مستريحاً وأشعل سيجارة

غير أسف.

ربما إمد يدى بحثاً عن منقضة للرماد.

هى ٣٨

القسم الثانى: والذى اعتمد الشاعر فيه على الذات محوراً أساسياً. وهنا يقع الشاعر فى الأداء اليومانسى أو أداة قصيدة الرأية. فالقصائد غير محكمة البناء وتسيطر عليها التركيب العشوائية مما يعطى فرصة للأفكار والمعانى المجردة وكان القصيدة شعاراً أو تعبير عن موقف إيديولوجى محض وشائجها: «رماد الأزمنة الجميلة - العربية - الكلمات المناسية - ثراث فوق الأرض المنسية.

القسم الثالث: وهى القصائد التى لم تستطع أن تخلق حالة شعرية واعتمدت على الخارج نهائياً مثل قصيدة (حرية) ورغم وجود أصدا لشعر الفريسي، تذكر بالقصائد المترجمة إلا أنها لم تمسح النص. وتقل لتجربة ويشير السباعى خصوصية ما سواء فيما هو معرقى أو فى طرائق الكتابة خاصة وأنه قد مارس القالة الأدبية والسياسية ومن أمهر المترجمين المصريين للإنتاج العلقى والإبدعى معا. وقد جاء هذا الديوان فى توقيت مهم وهو صعود تجربة قصيدة النثر فى مصر. وربما يعطيه هذا السياق قيمة ما، خاصة وأنه يحمل تجربة متميزة. ■

فتحى عبد الله

بريطانيا

هذا الموضوع من خلال عرض لكتاب «المسجل حول الأربسك: الموسيقى والموسيقىون في تركيا الحديثة» والذي صدر حديثاً في بريطانيا للكتاب مارتين ستوكس*.

والأربسك لون من الغناء حديث نسبياً في تركيا. لقد انتشر، ملحوناً في عقد العشرينيات، وهو يتمتع بشعبية كبيرة جداً إلا أن خط الدولة الرسمي لا يقره كما أن الغالبية العظمى من المؤلفين والأدباء يمتنعون عنه ويعتبرونه علامة على الانحطاط الفني والثقافي، وأهم ما يميز غناء الأربسك هو الإغراق في التعبير عن العواطف من وحدة وحزن وفراق والإحساس بالعجز أمام القدر. ورغم أن هذا اللون هو في الغالب ما يمكن مقارنته بالأغاني العاطفية العربية المعتادة إلا أن الطريقة التي ينثر له بها تشابه ما اصطلاح على سميته لدينا بدأ الأغاني الهابطة، والطريف في الأمر أن كلمة «أربسك» نفسها نشأت مع تقليد الموسيقى التركية للأغاني الغنائية المصرية في الأربعينيات مثل أفلام محمد عبد الوهاب وليلى مراد وهو ما نعتبره نحن بمثابة «العصر الذهبي» للأغنية العربية.

وهذا الكتاب دراسة أنثروبولوجية لهذا اللون من الغناء في تركيا، حيث يبحث المؤلف في دلالات إنتاجه واستهلاكه والجدل الدائر حوله والأهمية الثقافية والسياسية لهذا الجدل، بالإضافة إلى استخدامه أدوات التحليل الخاصة بعلم موسيقى الشعوب (ethnomusicology) في دراسة تقنيات التلحين والإداء، وتظهر أهمية هذا التناول في محاولة المؤلف، الناجحة، دراسة هذا اللون في سياقاته الثقافي والاجتماعي كوسيلة تعبير بهدف التواؤم مع ظروف الإغتراب في المدينة من قبل فئات عريضة من الشعب لا تعاني فقط من أوضاع اجتماعية واقتصادية قاسية وإنما أيضاً من ظروف قهر ثقافي وتعبيري أوجدتها مشروعات الإصلاح

معاني الرقي والهبوط الفني في تركيا... ومصر*

يكثر الحديث في مصر منذ فترة ليست بالقصيرة حول ما يسمى بظاهرة «الأغاني الهابطة» وهي صفة مطاطة قد يُلصق بها فقط بعض الأغاني المصاحبة للراقصات أو يتسع استخدامها حتى لكاد تفعل كل ما هو ليس من إنتاج أهم الفنانين التقليديين (ويا حبذا الراحلين منهم) - ولنا هنا بصدد إصدار أحكام فنية أو التعقيم في مظاهر وإسياب الأزمة في إنتاج واستهلاك الأشكال الفنية المختلفة وإنما هي محاولة للتعرف على دلالات استخدام مصطلح «الأغاني الهابطة»، لئلا أننا نستطيع أن نعرف الكثير عن أي مجتمع من خلال دراستنا لأشكال التعبير الفني التي يفرزها فإن باستطاعتنا أيضاً معرفة الكثير من خلال الجدال الدائر حول الفن، وحيث إن هذا القول ينطبق على المجتمعات كافة ولا تنفرد به مصر وحدها فإنني سوف أتناول

عن موهبة يمتاز بها المرء بجانب شخصيته الحقيقية.

بموازنتها هناك شخصية أخرى تظهر في الوقت نفسه وتطوّر من طريق خفي.

تُبين الكتابة في روايتها «سود المحيط الهادئ» الإحساس بالراقية العميقة جداً، الشهوانية، الإساسية وغير المتوقعة التي من الممكن أن تحصى حياة كاملة داخل جسمه، وذلك من خلال وصفها للغابات والبيت المعزول والنوازل والقسط الملوّن والرجل الإنجليزي الذي يأتي كي يبيكي على قبر الصبي الإنجليزي الذي مات.

ويولد هذا الغشوع والحزن الشجاعة والنداء والقدرة على توصيل جمال التصوير إلى الأثر كماله. وفي وسط كتابها، هناك قصة غريبة تلقى ولا تنسى، هي قصة الأطفال الذين يتزلجون على الثلج. عندما نظرت للكتابة إلى ذبابة وهي جالسة تتأمل، فوجدت أن هذه الذبابة قد ماتت، ثم بعد ساعات قامت بعض الرياح فاحبت الحشرة من جديد، ذلك يوضح لنا إصرار هذا الكائن على الحياة والعيش، وتفجر هذه الواقعة عند الكتابة بعض التساؤلات حول إصرار المرء على إقبالات وجوده، وفسائله، ماذا يريد أن أن يكشف؟ وما هي المعاناة ما هي حدوده هي الحياة؟ ما معنى الخوف؟

وعندما نقرا هذا السرد المؤثر والذي يطرح العديد من التساؤلات نجد أنه أعمق من قصة ذبابة ماتت ثم عادت إلى الحياة مرة أخرى، وذلك يجعلنا نفكر في الأمليات بجميع أشكالها واستحالة الهروب منها إلا بالجنون.

هناك نوع من الجراءة غير المتوقعة وجمال غريب في أسلوب السرد في أول الكتاب وآخره فهو مليء بالتساؤلات العميقة التي تتوغل في النفس البشرية وتبرز خفاياها وأحاسيسها وأخيراً لا تحب الكتابة سارجريت نورس الكتب للعانية غير الدائرة حول مخاطرة.

جيفري برنارد

ترجمة بنية رشدي

الإشارات والتنبيهات

مجرد تعبير طبقي ولا إلى رؤية رومانية تجد فيها نوعاً من مقاومة شعبية وإنما هو يعرض لكيفية تشابك وتداخل العناصر المؤلفة لأشكال التعبير المختلفة. فكما أن الشعب التركي لم يخاصم الفن الرسمي، كذلك فإن الدولة ليست متجاسدة ولا تتميز تصرفات أعضائها بالاتساق، والمذاق على ذلك بعض محاولات حكومة أو زوال التصالح مع الأرباكس بقصد كسب التأييد الشعبي، كذلك يؤكد المؤلف على أن موسيقى الأرباكس قد صارت صناعة ضخمة يتحكم فيها المنتجون ويكسبون من خلالها أموالاً طائلة مما يبني أوهاماً رومانية عديدة سواء عن الثقافية أو المقاومة.

ويبقى أبداع مقاطع الكتاب ذلك الذي يصف فيه المؤلف خطأ في إحدى الحقائق العامة قيام بالغناء فيه الفنان مسلم جريس أحد أشهر مطربي الأرباكس وأحبهم حيث ساد الهرج والمرج والكرج والكرجى الحساس الهائل للمغنى المحبوب في صورة هتاف وصراخ ويكي الرجل من فرط الشائ الزاء غذائه. وقد سبق ذلك تجاهل الجمهور للحن وعازف مفترض أنه تجريبي وجاد وتقديم، وقد ترك هذا الأخير الحقل غاضباً ومحتجاً على عدم انتباه الجمهور وخروجت الصحف في اليوم التالي تدعى انتصار الأرباكس ورفض الجمهور أى محاولة جادة للارتقاء بنوعه. وهكذا فإن الأرباكس قد أصبح تجسيداً لدلالات وإبعاد لا تنحصر في الموسيقى فقط حتى أصبح عنواناً على كافة أنواع التنشيط الثقافي والاجتماعي إلى الحد الذي ظهرت معه مقولة إن كل شيء الآن قد صار أرباكسياً دالة على تخلف الفوضى والانهيار في كافة مناحي الحياة.

والتابع للجلل الدائر في مصر - منذ فترة ليست بالقصيرة - حول ما يسمى بـ

بين القومية والتحديث عن طريق تطهير اللغة من المفردات الشرقية (العربية والفارسية) واستبدالها بمفردات مفترض فيها الأصالة التركية ثم وضع اللغة ككل في إطار غربي عن طريق التحول إلى الأبجدية اللاتينية. وتعرضت الموسيقى بالمثل لعملية مشابهة حيث قامت الدولة بمشروع اكتشافات الموسيقى الشعبية التي افترض أنها تمثل كل ما هو تركي أصيل لكي يعاد صياغتها فيما بعد في قالب موسيقي غربي، وقد أوكلت هذه المهمة إلى الموسيقار العالمي بارتوك لكي يشرف على عملية خلق أرشيف رسمي لما يعتبر تعبيراً موسيقياً مشروعاً، وقد رأى المحمسون لهذه الموسيقى الفولكلورية أنها تقوم على المنطق والعقلانية وغيرها من القيم التي تتطابق مع الفلسفة الأناطوليكية العلمانية وذلك على النقيض من الأرباكس الذي رأى منتقوه فيه استسلاماً إلى التوكل والارتزاق لتسيب فيه الانسياق وراء الانفعال الفردي للملحن والمؤدى وارتباط ذلك بالصفات الشرقية كالنواكل والقدرة والشاؤم.

ومن ناحية أخرى يرى بعض علماء الاجتماع الأتراك أن الأرباكس نتاج للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على المجتمع التركي حديثاً وخاصة موجات الهجرة إلى المدينة والتي أدت إلى تهميش الطبقات الأقل وأن لغة الأرباكس النخسة بالانقرب والقدرة ما هي إلا انعكاس للنشاز لتلك التطورات، ورغم أن المؤلف يسلم بأهمية ظروف التهميش هذه - بما في ذلك وضع تركيا نفسها في النظام العالمي - إلا أنه يبتعد عن التبسيط والاستسهال حيث تنبئ برأيه وحساسيته بشكل خاص في أنه - رغم وصله للأرباكس بأنه ثقافة مضادة، لا يستدرج إلى مقولات عقلانية ترى فيه

العلماني الأناطوليكي بتجديده الصارم لأشكال التعبير المشروعة.

الكتاب ممتع. ليس فقط لطرافة موضوعه وزاوية تناول غير التقليدية وإنما أيضاً لنوع المصادر والمنهج المستمد من دراسة لحياة العازفين وإليات التعامل في داخل جهاز حكومي هو مؤسسة الإذاعة والتليفزيون وتحليل نصوص الأغاني والحانها إلى الدور الذي تلعبه المصطلحات وأغلفة الكاسيتات في رسم صورة معينة لشعائير الفنانين. هذا فضلاً عن أسلوبه الذي يجمع بين العمق والسلاسة ونبرته المتواضعة دون تصنع وانتقاده للمسلمات وعرضه للعديد من التسامحسج المحدثه بشكل يخلو من الاستعراضي أو التلذذ بصدمة القراء.

ويربط المهاجرون لفن الأرباكس بينه وبين موجات العمالة المهاجرة من جنوب شرق تركيا إلى اسطنبول ويرى المؤلف أن هذا الربط يرجع إلى تطابق في الصورة السلبية لإحياء المهاجرين العشوائيين مع الأرباكس كفن «هابط» رغم أن الواقع يقول إن موسيقيي الأرباكس وجعوههم هم ليسوا بالضرورة من قاطني تلك الأحياء - فالعلاقة بينهما إذن علاقة تشبيهية رمزية في الأساس إذ يمثل كلاهما صفات وعلامات «خلفة» لا تنسجم مع صورة «تركياء الغربية الحديثة المتقدمة» التي يتبناها ويروج لها الصوت الرسمي. فهو ليس مجرد شكل فني لا يستسيغه البعض وإنما هو يمثل نوعاً من التحدي والتهدية للأساس الذي قامت عليه الدولة. ومن أجل إيضاح تلك النقطة يقدم المؤلف عرضاً تاريخياً لمشروع الإصلاح الموسيقي - الذي واكب أشكال الإصلاح الأخرى في عهد مصطفى كمال والذي استهدف بلورة - بل واختراع - أصول للقومية التركية وصياغتها في قالب غربي - وكما يبين المؤلف كان الهدف هو الجمع

الإشارات والتنبهات

«الأغاني الهابطة، سوف يجد أن التماثل بين البلدين لافت للنظر والتماثل ليس في شكل أو محتوى الأغاني المقصودة وإنما في كونها أداة للتعبير عن آراء ومعتقدات تتعدى المجال الفني، وتعود بداية هذا الجدل في مصر إلى منتصف السبعينيات مع الانفتاح الاقتصادي وما صاحبه من تغيرات عميقة كان من أكثرها إزعاجاً بالنسبة للطبقة الوسطى هو ارتفاع أجور الحرفيين وما صاحب ذلك من نقمة وحقد شديدين عليهم وفي هذا الوقت تقريباً ظهر أحمد عدوية بأغانيه ذات الكلمات غير التقليدية ومن أشهرها «السهح الدح إنبوه» والتي اعتبرت وما تزال رمزاً لكل ما هو منحن ثقافياً وفنياً وساد التفسير الذي يربط بين ظهور مثل هذه الأغاني وبين انتعاش الحرفيين اقتصادياً وتتوازي مقولة «كل شيء الآن قد صار أرابسكا مع مقولة «هذا زمن السح الدح إنبوه».

أما ما هو المزعج على وجه التحديد في الإغاني ذات الكلمات المبكرة أو الغربية مثل بعض أغاني عدوية أو حمدي

بثشان فهو موضوع يحتاج إلى دراسة أعمق غير أنني اعتقد أن هذا الانزعاج مرتبط بالعلاقة ما بين التوتر الطبقي وطريقة استخدام اللغة. وهو يظهر فيما يظهر في التوتر القائم والمتزايد بين الفصحى والعامية ومستوياتهما العديدة ومثال على ذلك هو الهلع الذي يصيب البعض حين تظهر كلمات عامية جديدة وإعجاب هذا دلالة على انتشار الفوضى وإنهيار نظام ما. وعموماً لا يتسع المجال هنا لبحث مفصل حول هذا الموضوع إلا أنه تجب الإشارة إلى ارتباطه بنوع من الانحياز ضد الطبقات الأدنى، وتعد أشكال التعبير الفني إحدى أهم ساحات الصراع التي تتبلور فيها صورة الطبقات عن نفسها وعن الآخرين وصورة الأمة عن ذاتها.

وعلى أية حال قد يساعدنا مارتن ستوكس على أن نتسهل قبل أن نطلق أحكام الرقي والهبوط على أشكال يعينها من التعبير الفني، وقد لا تكون فكرة سيئة أن يتعرض النقد الموسيقي الجاد لأغاني ما بعد عبد الحليم حافظ بدلاً من

مقاطعتها من حيث المبدأ واستخدام رموزها كعناوين وعلامات في سياق الترحم على العصور الذهبية الفنية والثقافية والسياسية. ولا بأس أيضاً حتى من قبيل التجربة. أن نسمح لأنفسنا أن نسمع ما تحب فعلاً أن نسمعه بدلاً من أن نسمع ما نعتقد أن سماعه سوف يجعلنا «ناس محترمين». وعلى هؤلاء الغيورين على «الثقافة الرفيعة» والذين يستخدمون أحمد عدوية كعنوان لا جدال فيه على الانحطاط والركاسة في الفن أن يسألوا أنفسهم من عيّنهم أوصياء على الشعب وذوقه. ومن منهم بصراحة قد سمع فعلاً كلاسيكيات عدوية. «سلامتها أم حسن» و «نحسة» و «واد يامنظوم» ومواويله البديعة المؤثرة وغيرها كثير. ومن منهم قد سمعها فعلاً ولم يطرب لها وبقية؟

Martin Stokes, The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey, Oxford: Clarendon Press - 1992

الغلاف الأخير :
الشاعر : إبراهيم شكر الله
للغنان : مكرم حنين

